هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة من تأليفات العالم الرباني قدوة العلماء المحققين زبدة الفضلاء المدققين صدر الحكماء المتألهين محمد بن إبراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين
محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد
فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات
الخيالية وما ابعده من تحقيق الامور ونطق بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الفوتية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ينيلها
بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه
اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها
والاتصال بالفيض العلوي الذي لا يزال الكريم عن جدة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن
ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه
وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى
ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق وللنوع الانساني كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبقه عليها سابق وهو الاتصال
بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فلسائر الاجسام
في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في جونه بانفاسه حركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له
بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة
ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تشعبت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول
فهمم نحو نحو وصرف واحكام وهمم نحو نقد ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره
على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول
الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق
وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا و
الاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها حين
انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة
وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها
وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن
اسر الشهوات والتقلب في خبط عشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول تحكم دوران السموات واما ما ورائها فان كان وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كبقية الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتكانها بالاوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها
الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه فيتنج لها ملكة انقيادية لمشتهاه ويمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة
بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينبهها فضلا من الرحمة
الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة
للنفس الادمية مع اعداءه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل تشايعها في مطالبها و
ترافقها في مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه
قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم
واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا
في ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا من اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الخيالي من غير ان يظفر
من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما نرى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان حيث كونهم منكبين اولا بتمام الجد على مصنفات
العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حملهم
اليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيدا بصيرا بل ترى
من المشتغلين من يجب طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون
في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة
والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا عليه في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة
فيها لآلي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد فكري واحرك نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب
في ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج منها درها الثمينة واروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها عن
قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء
الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات
ولم يشاهد شبهه مجرى عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام
وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال و
ركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها
يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة
من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل
المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية عن طريق الحكمة والايقان على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة
الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله
واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء
وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل
كم عالم عاقل لم يلج بالقرع بابه ينبني وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم من لباس
العقل والرشاد صدورهم عن حلى الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر
الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء
الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحاً وطويت عنهم كشحاً فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تأليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلاً عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس اينجنين بيدرد مكن چون
صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت اولاً
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذاً بالتقية والمداراة مع الاشرار
متخلياً عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا مؤثراً الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله صلى الله عليه وآله مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه وطفقت
ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرفت ثانياً عنان
الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بسنته فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت على معادات الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وامداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركض بها
جوارحه فاذا هو ماء ثجاج وزكى بباطن تعقلاته للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت
من رشحه بنهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودرراً وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمراً وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امراً ضرورياً يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكمون والاحتجاب الانوار الفائضة علي من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربناه جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من لم يسره فرأيت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسألت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعدما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتز الخامد
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منها الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفائقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتاباً الهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارفه وصفاته مع تحول العقول لعقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمني بنصرة المؤيد بمن
يشاء من عباده الحقائق المتعالية اسرارها في استكشاف صمديته ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله
كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظاً للاوضاع رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والاشباع قريباً من الافهام في
نهاية علوه رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات
التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحاً وشبه الجاحدين للحق تتضائل افتضاحاً انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنفته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقيد بتقييد كل عقل ووهم فان وجدت ايها الناظر شيئا مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فاتهم ذهنك ان احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار وجوده تابه واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان حللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوة انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود المنتنة واياك واستيداعها الا للانفس الخيرة كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي الى ذكر طرائق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحالة بافكار اولي الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تع وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو داب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تع ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتيتها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

السفر الاول

وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة

في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله الى ربه حيث قال ربنا ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله صلى الله عليه وآله تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرء اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وابداؤه والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبيائه واوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شان لقمن ولقد اتينا لقمن الحكمة كل ذلك في سياق الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها ورسمها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكل من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب ادمان انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج

الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل في موضوعيته للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس

اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وستتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة ذات الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه وكيا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم من ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الوجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس يستوجب برهان ولا يتبين بصورة الا ان الكون في الواقع هو كون شيء فقط او كون نفسه بالتأمل بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بالشيء هو موجود بذاته بنفسه والوجود العارض هو موجود بغيره **غشاوة وهمية وازاحة عقلية** لما تبين ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود والى اللااسود بالسلب المطلق فتدبر في ذلك وانظر العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفلسفتين الالهيين بل يجري في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بحول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشمول الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب العدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات يستبعد منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدق هذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات وامثالها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما انهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي يختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيعاب القسمة الاولية قد يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق من اعراض اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست بمادية بمعنى انها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا

فصل في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم كما في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المتقضية لذاتها لا بامر آخر عارض لها كما ستعلمه في مستانف الكتاب انشاء الله والآخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسيأتي لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح هيهنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ

فصل في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله

فصل في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته

مبحث وتخلص واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصافه بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقول الوجود موجود وكونه موجودا هو بعينه كونه وجودا وهو موجود به الشيء في الاعيان لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن المهية فكون الموجود ذا مهية او غير ذي مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضًا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودًا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودًا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعًا الا انا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها الا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان جهته ماهي انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء وانسان هو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضًا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن متثبتًا فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصًا فاوضح لابد ان يكون في كل من الوجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشائون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي المنطبق بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيته بذلك بكون الوجود ذا فرد بل هو مشترك في اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينًا بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصيص الوجود بماذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا لتقوم بغيره وتبدل حقيقتهما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتا منفصلة واشياء مستقلة لان لنا بعينه والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها
التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس
غيرها الا شئوناتها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس
في المرايا او ظلال واقمنا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف العالي والمحجوب الغالي اللطيف وسنورده
في موضعه كما وعدنا انشاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصيص الوجود في الممكنات انما كان ايضا
الى موضوعه لا انا لا اضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية
متقوم باضافة الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه
وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى
موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون
الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم نفرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع
وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق آخر ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات
حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود ذي موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير على
هذا يجب ان يحمل ايضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو
قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل
نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود
اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي ماهية فله
ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعنيه
به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان
انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجود بنفسه
بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الآخر
المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها المورودة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص وقد صرفوا الكلام عن صوبها
واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك
وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية انشاء الله وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية
التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امور مستقلة بحيالها وهويات
مترائية بذواتها بل انما هي شئونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك
بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته
امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده
لكن الوجودات مع انها مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اساميها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود
الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معلومة الاسامي والخواص

فصل في ان الوجود هويات

بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك
بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل انشاء الله واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به الاختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل كلي وان كان من الثلاثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اذ لا اظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن ان يقع حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما بالفعل جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات من جهتها وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن علة اما الاثر الصادر منهما بل علة ان حقيقتها بذاتها هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر تينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية فدانيك منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بتلك المبادي قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او يتحلل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قابلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق لشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يتحصل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحاجات وكافة المهمات فتعالى الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني ان شاء الله **اشكالات وتفصيات** انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقايق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باعتبار الماهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان
اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية
وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور وانما تصادفا
به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحاذقين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة
للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان الماهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدأ والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلمه او ليس بالوجود بل بالماهية وسيجيء ان ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار
نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء
وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة
لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لها منه وحذا عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية
لا ثبوت شيء للماهية فلا مجال للقاعدة الفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط
بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم
بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة الماهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما
معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا تخلو الماهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله
فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسب ذاته اتصافها به
في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للتخالط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعات
حاق الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان
قيامه بالماهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني
في الذهن لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه
ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له
فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع الماهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث
اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة
لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام

مبدأ الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة غائبة
عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرضها ولا يجوز عروضها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما
شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى ماهية متقدمة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى
على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر واما اتحاد الوجود مع الماهية فهو ما فيه
جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها
لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنهــــا ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور
مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا ممتنع ولا محيص الا بان
الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بما هيته التي هي عين الآنية
لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة
الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على
الماهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساس ومنهــــا ما ذكره ايضا في حكمة
الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للماهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسب انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظة العقلية
على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ
بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المذكور سابقا ومنهــــا ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزء واضافة الى امر خارج
كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو ممتنع والجواب انهم
حيث اخذوا في عنوانات حقائق الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة
بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا
بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للوجودات
انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود والمخالفة ايضا سائر الاعراض في ان وجودها في نفسها
عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها فظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي
ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين
ويتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كالنور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له
في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس
والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك ان شاء الله تعالى

النور

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص
والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى العرضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور
وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكها
وقعت بين مراتب القصور الامكاني وشوائب القوة والهيولانية لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم
النوري التي لا احد لها في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية
التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم والملاشية عن ذاته بذاته وعن
المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار
ملزومه وما ينتزع منه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا امكانيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات
الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان
لكل منها حقيقة مستقلة قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته
العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه انشاء الله تعالى والآن نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود
الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة
الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدأ الاثر والمنشأ
المبدأ للعيل الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج
باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رائحة الوجود كما سيحقق في مبحث الجعل من ان
المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود
لا ماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا
بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان
يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان لحقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا
الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لانه
ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء
المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية
اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك
لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهوهوية بالذات كاتحاد الانسان
بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات
وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى
الانسان بالذات والى الابيض بالعرض ثم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد
بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات
والوجود اما ان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود
واما ان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة

ونوعًا بسيطًا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعلق والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج لانه متحقق بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل وتخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه تظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحد انفسها معراة عن الوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كانت مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود وتغشية الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي والصباغة بصبغ الاكوان اكثر فكل مرتبة من المراتب يوجب تنزلا لا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والحجاب فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود النورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات تعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك لا يعرف حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ذوي الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان وبعضها ممن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهل الى ان الماهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الحقي الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الموجودات وينسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين اقول وليس فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحد وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا يحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنتسب مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر فيه والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل مهية من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور المهيات ونشك في ارتباطها الى الحق الاول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب انشاء الله الثالث ان وجود الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لا نزاع الا في ان الواجب تعالى بذاته مصداق لحمل الوجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد وعلى الطريقة الاخرى بالعكس لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان او لا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء **فصل** في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها الا ان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متاخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان الحق منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات فربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به وحكما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال بانه شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق به ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يجب للفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف حل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الشايعين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البحتة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذوات والشيء فاذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والقوم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما يهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم بسبب الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب اساميهم يشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالف القوم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها

فصل في اطلاق الوجود الرابطي في عباراتهم

اعلم ان الوجود الرابطي في عرفهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم تحققه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح للث مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان له جهة اخرى للعلم غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

اذ المجعول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في
قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كانت
واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطتين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود
في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم
وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية
وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي
بعدما ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فللجسم موجودية البياض
فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما
بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود
الشيء لنفسه لا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال
وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما
يصح ان يؤخذ غير رابطي نسبيا وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا
عن مهية موضوعه فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية
في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول الرابطين والرابطي
للاخير وبازائهما الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثاني

في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل

من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا
لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب
بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب
الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرف به بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص
فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون فعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء
يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري
فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل
الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه
محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس
الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها
في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلتاخذ الوجوب بينا لنفسه كيف وهو
تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين
والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيات
الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا
الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما
فحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع
بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا احتمال كون المهية مقتضية لوجودها
امرا غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه
انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التفصيل وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم

وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه

الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها او لائقة بما بينوا في مقامه ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ماسوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كالانتساب الى شيء ما وانضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان ماهية او انية الا ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف في الاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والترشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود وانه سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاد مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها انما يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما سبق اليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تصفح تصفحا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة الى ما ضمنا بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه

عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده وحجابه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة التوجه الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي هشتزا علويا لا اسفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقية كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقابلة السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية اولية مرتبة لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقطة عن الاعتبار مع صحة فرضية وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكونها مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها مندفع بان اللازم هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما بنسبة الذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبائع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهيات وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة في حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الفرق بين الضرورة ما بقي زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فوقع تحصل فاتخذه سبيلا مستديما الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف في هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المقدرة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل منها لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا انظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد
يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف
ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان والانسان
انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى
غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجود
على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان و
اية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود به فنقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى
علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض انتفاءه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها لبقيت
كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده و
عدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من
من الثاني مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب
الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ
العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة او بوسط
فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها
منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء
من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر
بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا
او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يأبى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه
الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجابي والوجوبي وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض
وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمتضائفان
اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقر ان الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث
تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما **فصل**
في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية
هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا
وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما للمعروض واما للغير فلو كان معلولا للغير يلزم امكان
المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام
سيرد عليك ان شاء الله الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب
المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام
فيه وتسلسل بيان اللزوم ان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية
لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها
الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري البطلان بيان الملازمة انه اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز
الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي
وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على
ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على تقدير
والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو مم والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث هي هي
فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية وكما ان المهية علة للوازمها بذاتها لا
بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه
ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدءا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما
هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود
لا يجوز ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء
وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع
العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون مهية علة لوجود شيء
ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية
فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها
تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يقال مهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود
ولا يجوز ان يقال انها وان لم توجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي ماهية يلزمها مهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود
يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخلو عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود
ما دامت مهية بل هذه المهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية وايضا فان عدمت مهية واجب الوجود
عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب الموجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ
بهذا الكلام فانه لم يوجد بنظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى
الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها كون آخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به تحصل فهي في حد نفسها
في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين
شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان
فانصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما في المبهم بما هو مبهم
لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان
المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا نحو آخر من
التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير فان قيل فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل
نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود
والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهوم منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثر
اذ المهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل

لم يكن هناك مهية واذا اصل الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون و
الحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم
والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما الا بمعنى انفكاكهما كما
عن الوجود اللائق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها اللازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما
لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرا
يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون
سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود من غير الوجود على الوجود وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان
الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود
بذاته **وهم وازاحة** ولسائل ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده في
كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وهو ممتنع لكنا نجيبك بانا لا نم انه ممتنع فان تقدم الوجود على موجوديته
انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير
الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول
لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا
قبل كونه موجودا وهو مح فينبغي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود
بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا
لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود
موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه
فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك
بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما
قرره بعض الحكماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا
يصير شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها
اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مح غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس
المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من جزئياتها
ممكنا فضا الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا مح فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله
الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد
عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية
على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة بنحو وجوده
كما هو راي اهل التحقيق الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته
مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى عن ان يكون له جزئيات غيرها وقع الا لمانع خارج عن
نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى
الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل
فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي
الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم
لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا بالخصوص عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس الماهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافئا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب ماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ الماهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب بعدا ماهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى ان ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا ماهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان الماهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان الماهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم الماهية باي معنى كان لانه ليس امرا محصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كل ما صح على افراد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها فلما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها الذاتية فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له ماهية سوى الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا التفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالماهيات فالقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصياته وذاتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدء للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدء للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط المبدئية هو التجرد

والجواب كما مران ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تاصلا وغنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوى وجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجودها في اللوازم لان وجوده يقتضي التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجوده تعالى لا يساوى وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فبضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو يقتضي ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانتج والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما ان لكن موجوديته الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من ان ماهية الحق وجوده لا بوجود يلحقه اى من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس هو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حق يجب له او يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو لم من وجود الحق لكونه موجودا وجعل انه موجود في اصله وماهيته فنقل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود لا نسلم بان له وجودا اى بالمعنى العام على لازم او نوقش وقيل ليس هو بوجود على ان وجوده صفة لشئ هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال اذا قلنا واجب الوجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحقيقه انه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون في الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة انما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين الواجب زائد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب انه بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا مشتركا فتامل في هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشئ متعددة الحصول الذهني فانها امر مبهم لا يأبى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته ولم حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدس عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض وكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سئلك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى وفي الدنو الادنى من جهة سعته ورحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تعالى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز واوفر واشد استغراقا وقال المحقق السهروردي في التجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاتم فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكتناهها لان شدة نورانيتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منها وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقائص والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلومات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده الاولي للحق الاول من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق ما نفاه عن الشهود لم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك انيّ ينازعني فارفع بلطفك انيّ من البين

حكمة عرشية اعلم يا اخي الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما نقحنا من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هويتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لانه صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق ان شاء الله تعالى فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله ومعه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ان يدركه تعالى بكنه ذاته لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخواص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا كما في الفارسية دانش خودوات رافطري است دانش دانش است كان فكري است فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وبأذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبة وبجميع ظاهره وباطنه يلمسه لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وما يليق بجناب المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه **وهم ازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى سبب منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة وتجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كما لا يحتاج في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وستبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم وكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد تساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وحاصله الامرانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فالاختلاف في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تفاوت لاستلزام العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوميا بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون التشكيك خارجا عن حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سيأتيك ان شاء الله تعالى **فصل** في ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

[illegible]

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احدىهما ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما سنطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها او ذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت الفضيلة وصفيته لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل**

وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا يتخلف في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبارا للعدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتحصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر في ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية تعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ودفع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي في درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لائقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واما ما كان يلزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع

[illegible]

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود اخر وممكنات اخر مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير قد يتحقق في الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يأبى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشح الوجود ظل النور اسنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والانتماء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذاته الواجبية تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها واضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافته كساير الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب المنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يفيض جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة توغله في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد يتفطن به في غير الشفا حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة والبت واما ما يرى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض او غيبة الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الوجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض اخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسنحقق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله تعالى المفضل المنعام

فصل في ان واجب الوجود واحد

لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر بمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما ابينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على نفي تعدد واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابقة على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا لذاته فبقي هيهنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة انتزاع صفة الوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتباينهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها بعرض هذا الامر الى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا رجم للشياطين وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من غيره وهذه المقدمة مما بينا في اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما اشتهر به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما نسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب بالفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وطئ ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة اداه النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجد

هذا الوجود وفرضنا انه لا يمكن ان يكون بينه وبين شئ آخر له ايضا هذا الوجود فرضنا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شئ فوجوب وجوده الذي هو ذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد **برهان عرشي** ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كانت في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجئ فحق نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات الواجبية وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شئ وفقد شئ آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود وللموجود بما هو موجود فلا مكافي له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من رتاض نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة

فصل في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شئ من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشئ واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شئ بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينية الا ترى ان الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شئ لشئ لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشئ ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بها بعينه فان يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجود لب معناه غير معنى قولنا ب موجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم انتفاء اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا العدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية والثاني تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس للامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت فما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب الطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي في المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزء من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس في المسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وسيعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها انه جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما ينقطع لزوم التسلسل المولد لا الى نهاية له في الخارج وليس يحيم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان يتساوق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانا

جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين النفسانية فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة القوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من تلك الآثار موجوداً او معدوماً ممكناً او واجباً او ممتنعاً ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكاناً للشيء ولا وجوباً ولا امتناعاً له بل كان عرضاً موجوداً في محل هو العقل وممكناً في ذاته فما كان قبل هذا وجوباً مثلاً او امكاناً صار شيئاً ممكناً وهكذا مثل المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظوراً اليها معقولة بالقصد محكوماً عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل الا انه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل الا ان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئاً او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الاشياء اصلاً اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات ليس الا ان لهما ذاتين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلاً كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلاً ولهذا تقبل الالوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلاً او الشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئاً **قاعدة** واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوباً مطرداً في جميع الطبايع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوما هما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى عقلية وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئاً من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانفسد الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا له لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه خطابك كيلا تعمل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوماً اذا اعتبر رابطة لا مفهوماً من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه ولا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتاً اليه منظوراً فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة مختصة كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حاراً والآخر بارداً فيصدق الايجاب الحار عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصاً من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضاً لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود ا

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عفى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ
كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه
باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات
الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل
حقيقيا ذهنيا فوجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف
لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها
غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها
لذاتها فالحق على ما مر من ان اللزوم لتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا
الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين
تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته
في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء
واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان
ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع
النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع
الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليهما بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج
وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لها بعد وجودها المستعدة لها قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه
امر عقلي انتزاعي نسبي لا يحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث
تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على
شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه
من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه
ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت
الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات وكيف
يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه
واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون
موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا
لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم
الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام
لا في جهاتها على ان الجهة بما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان
في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو
ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان
بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع
في نفس الامر وعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله الا على ان
هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما ليس في نفس الامر اما الوجوب والا امكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما ما معنا

لهما في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو ذو حصة بل حصة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب فيمن شان الامتناع الدخول على كل منهما وح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب لا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب فلذ لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلاثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار وربما يشارك في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصية هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانا انه جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود كان مثله مبهما اذ فرض العدم الحالي ايضا مخرجه الى ضرورة العدم فانا استمر بذلك فيستمر بهذا من ترجيح احدهما على الاخر لغير مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والانظار الجنسية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوبية باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة لكل في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعيين احد طرفيه هو كائن في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية بتية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير المستند عينية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب الوجود بعلته وممتنع بعدمها فلا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل ترتقي الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك وتغيير والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمي كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الآفاق الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسنريك ايضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من حصول المستعد له لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد منه وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ووقوعها

عند تعيين الامر على ما فى فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشئ الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح فى موعده ان شاء الله
وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل الجعل محمولا او جزءا **فصل** فى ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التى هى مواد
العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل فى بادى الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر
فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقى المتحققة منها ثمانية اعتبارات
والثلثة التى هى بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا فى الماهيات
الامكانية فانها فى مرتبة ذاتها من حيث هى لا تكون متصفة بامكانها التى هى حالها فى نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك
الحيثية ليست الا هى نعم لما كان جميع السلوب صادقة فى حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها
البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتى الوجود والعدم
وكذا سلب سلبهما ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما
فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظير به من قبيل الثانى دون الاول كيف ولو كان المقسم فى الاقسام الثلثة حال الشئ بالقياس
الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان
الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شئ من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شئ من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها
ايضا مع ذلك الشئ ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشئ فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقى المشتمل على
منع الجمع ومنع الخلو حاصلا فى الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا فى مرتبة ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى انما نشاء
من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعى ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب
وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استينافنا بيان وبرهان على كون وجوب وجوده بعين ذاته من دون
صفة عارضة لذاته او اعتبار آخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصداقا عليها الصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه
فلا تنافى بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان فى اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب
الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو المفهوم بتلك
الضرورة هنا لك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا
او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هى نفس ذوات الموضوعات
ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف
كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل فى اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هى لا بعلية واقتضاء منها كشريك البارى
والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون
الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان
اقتضائها للزوجية عين اقتضائها لنفى الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة تصدق فى كل منها بحسب الامكان
الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب بكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة والمركبة
فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هى مركبات بل لعلية
خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اى الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما الشئ
من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مران الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التى هى بالقياس الى الغير فهى لا
تصادم التى هى بالذات فى التحقق وان خالفها فى المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية
او معلولية لشئ آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الآخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشئ بالنظر
الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير ابى فى نفسه الا ان يكون للشئ ضرورة الوجود سواء كان
باقتضاء ذاتى او بحاجة ذاتية وجود تعلقى ظلى وقد وقع فى الاحاديث لا الهية باموسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى
الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل

معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير

لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض من مجعولات

واجب آخر ويعرض ايضا للموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض وللعدميات ممكنة كذلك اوللموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن

او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض للصور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدميات

اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن

استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى

وجود العلة كونها بتمامها متأبية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل

له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين

لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورة بهما جميعا مع عدم

الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود

في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل

افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم في الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي قاعدة

المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة

نظرا الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء

الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في

عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس

الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا او عدما حين ما يلحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء

التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل

ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود

او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تتركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل

قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان في الشيء باعتبار وحيثية احد لا يكون الا احد هذه

الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تاثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان

يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدق

لا ضرورة اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيل ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير

جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد

فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او

الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه

المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو

مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم

فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه ولذلك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون

الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الطرفين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول

سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب معدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب التحصيلي بما هو بسيط لا يحتج صدقه على شيء بحسب

على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على ان الامكان لاملاهية ليس من لوازم

المهيات على المعنى المصطلح السائغ في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية في صدقه لانها لا تقتضي ولا اقتضاء من تساوي طرفي

الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات لاه كافية حين ما هو موجود او معدوم في ... العقل ايجاب سلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على معنى الشايع فيها لكن ليس شئ منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضة في علم التحصل واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى سلب العدل او التحصل لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يسند من لزوم الانقلاب عند غلبة احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شئ في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما ابهناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة السانجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشئ ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم ولا يمكن لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شئ من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تابى عن ذلك فان الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضى شيئا من الاشياء حتى سلب شئ ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتى من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحى في اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شئ من الواجب بالذات او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بانه في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا من انها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احدى علله من الشرائط والاجزاء او غيرها وذلك امر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول الشخصى عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشئ معلولا لغيره لكان هو في ذاته جائزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشئ واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشئ بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حققنا الامر بان معنى الامكان الذاتى هو كون الشئ بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غيره فانه وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشئ على الوجه الذى ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ان اوضحنا لك ان كون الشئ بحسب مرتبة نفسه ما يصدق عليه سلب اى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست في ان يسع لك ان تقول ان المهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا اصح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتى من عوارض المهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذى قبل في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الامر بوجه اصلا انه هل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التى هى غير الذات والذاتى له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من

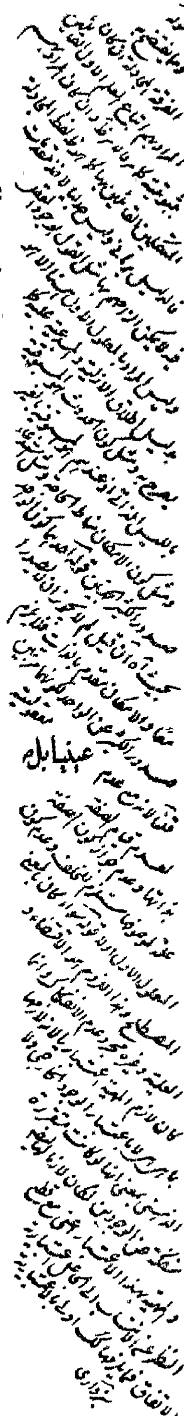
قوله قياساً من كلام القاضي فيكون ضعفه ظاهراً

الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مران لا شئ من الاشياء باق وحده خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها ابداً يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الاتصاف الوجودية يصدق سلوبها على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية اصلاً وبما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياساً على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضاً الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً فيكون صادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجاً عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضاً ثم قد مر ان المقسم في الامور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكناً عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشئ هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الاول الذي هو ممكنية الشئ وايضاً ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين بالذات غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة تاليفية فضلاً عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة في جميع النقيضات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام في شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين بوجه آخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيداً للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اثبات سلب الضرورة من الغير لا سلب اثبات الضرورة منه **احصاء وتنبيه** المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود اموراً زائدة في الاعيان والمتاخرون على ان تلك الامور زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان يحاذى بها ما في الاذهان وقد علمتنا ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الائمة الوسطة في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً وربما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مراميهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يصاف هي اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهناً ولا عيناً فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود لا نعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس معنى الفلك لم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غيرهما وضع بازاء الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الانسان بالذات فهذا كان المفهوم من الانسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان زائد على الماهيات المختلفة

فليس هو عين ثالث او واحد منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللازم وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا باحثوا في الامكان تقرر لديهم هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم

قاعدة اشراقية قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامة تقتضي نوعها اذا كان له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا تكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني ولوجوده الوجود ايضا الى لا نهاية لزم تحقق السلسلة بوجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعيف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر في الحصول للتعقل

بحث وتنقيح ومما تزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجوب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته وواجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات البارى تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان مقتضى هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة مستقلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود بنفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يعرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك البارى وامثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل احدهما دون الآخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام ومبناه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من جهة واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا



ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منهما غير ذات الآخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينيته في الذات ولا في الاعتبار وان المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذن انكشف من قاعدتنا في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثبات انها العدمية في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مر منا الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا اعتباريا وايضا الامكان مفهومه سلبي والسلوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجيح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان احدهما كون الواجب بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستند الى جهتين فيه وهذا مح في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بان امكان الازليات لمعنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شيء من المعلولات كيف ان لم يكن الابداعيات الدائمية ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بعض من الشيخ الرئيس سماها بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او الطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات في ذواتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب

ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان الضرورة الوجود والعدم اذا كانتا الا وجوديا خارجيا لكانتا لا للمهية الموجودة فينافي ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كانا الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يضر اثباتها للمهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها الامر ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحوق النعتين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته ففيها فساد ظاهر لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته الى شيء **اشكالات وتفصيات** ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان هوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان نعرف تفرقة بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقائق كان للذهن ان يضيفها باي مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد لفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من ان يكون لامكانه في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي مجرى مجراه لها صورة عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور في الاعيان فغير مسلم اللهم الا النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشيء من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بانه ممكن في الاعيان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما مر ومحكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكما لا ينافي لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال كون الامكان والامتناع والوجود ذا صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق في الاعيان فكذلك الحال في اتصاف شيء بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال المهية في العين وان كان طرف تحقق الصفة في نفسها انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة

للشئ الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الان
انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في العين الى ان يحين وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات
العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم انه سبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية
حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان بمعنى متقدم
على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول ويصدق الكون شيئا بعد شيء كحركات
اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد
الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من
الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير
المتناهية بان يقول هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين
الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة
الهيولى التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا الاختلاف ما هي امكانات
وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء
وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات
عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال
على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه
ويفصل في ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر ببالنا امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث
غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان
الكلام على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد
الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لاشياء الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها
وانما بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه و
تابعيته اياها وهو محال الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى في كل من النصفين
امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات
متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو
مح واما الثاني فلان الامكانات اذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة تحتاج
الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد للفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على
ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها
على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا
يتناهى ولا يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان
القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل
الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات
حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي
هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو مح كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب
منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل
مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام يأتي بعينه في كل واحد بحسب امكان قسمته وما مر ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

في الخارج انما امكان الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف هو اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بجهة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية للاشياء اذ رامها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي ومنوط به العبادة العقلية وهو الذي قدم بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسي وطريق علوي **اخاذة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاولي واضواء النور الازلي ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم المهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل المهية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما يستأثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تشخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابي معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها الاتحاد والاتحاد مفهوم منافي من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير ان تجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات مفردة في انفسها متجوهرة في حقايقها فتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعي الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اي وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما

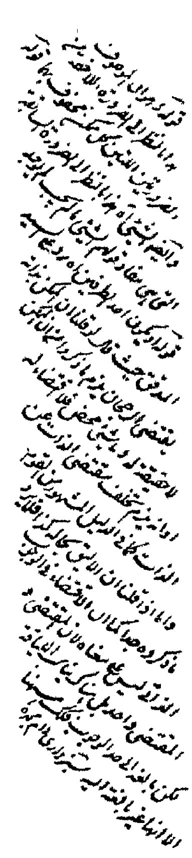
طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى العدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كل
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكذا
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى العدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم
امر آخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون التلازم بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم به دون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد تجب بحيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما ستحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علمت ان الامكان
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب او الوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن للمحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا لامر كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مط لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه و[illegible]
رأيه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي الهوية الجوادة التامة القيومية والافاضة وانما يتحقق ذاتها بما يتحقق عليتها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لتصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب جهة الاضافة ورشح الافاضة
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب هويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها
وقد علم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها لذاتها والاخر [illegible] منها

فنقول

فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التى هى عبارة عن قصوره عن ادراك كمال الاتم وخصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم
وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا
من تلك الجهة ما شم رايحة شيئ منهما بحسب مهيته من حيث هى هى فليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين
الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم
لوجوبه استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه فى نفسه اى نفس ذلك العدم جهة
امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة
المستقاة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم مهيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا فى غاية السطوع والوضوح على
اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذايعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعنى باول شقى الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات
المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله
وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته اقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول
لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعنى باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان
الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس بنفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم
ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب فكيف العدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود
يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب فى المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اى الموصوف بهما ممكنا بالذات
بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما فى شيئ منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجوب المتعلق بالغير وبالامتناع الغيرى العدم المقابل له فان قلت
على ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث
يثبت به استحالة الشيئ لاستلزامه وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال الجواز
كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال
قد مضى مع جوابه والذى ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق فى نفس الامر وعالم
ابداء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو قوعه ولا وقوعه والممكن الذى كلامنا فيه مهيهنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيئ بحسب اعتبار
ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات فى نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم نعم فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث
وصفه الذى هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده وما يستعمل فى قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم
المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتى ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات
والمهية المقدرة كما فى شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك فى نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية
المفروضة او شيئ آخر وراء مهية مستدعيه له مقتض اياه فى نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات فى نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا
سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدى تعالى او لاجل علة مقتضية له وقد يقال للاول الدوام الازلى وللثانى الدوام الذاتى
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه
ممتنع بالذات لا يكون ممكنا فى نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه وبما هيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية
لامتناعه كما يقال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اى وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم
عللها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر
ان الامكان المذكور فى هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفى امكان العدم عنها بحسب مرتبة

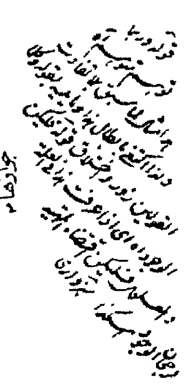
الهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين ممكن فلنسمعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيث اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين بين

السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين الجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعترافهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك على طريق الحكاية والتخييل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتأله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادركت الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات من نفسها او من كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا يحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين بالقياس الى المهية التي بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي لانه قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع الموجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مقتضي حسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا لم يتصف



هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بجعل البسيط بل البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية
قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود لم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها
هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف
على الصفة فضلا عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن
صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن بمعنى غير معنى
الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعبرة على التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه
وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية متحد
معه اتحادا بالعرض فهي العرض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب
فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية
بضرورية وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق
بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية
مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض
المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اباه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم
ليس لشيء في من اين مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شيء ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكونا نفسه
ومقررا ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على
ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له
يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه
ان الاولوية الناشئة عن الذاتيات اما ان علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه واما ان يقع الشيء لا بمقتض وموجب لا باقتضاء وايجاب
من الذات وهو تصحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين ثم وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود
وليس هنالك علة للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه مصحح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما
انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود
يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا
البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي في وجوده
في علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية
به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان المهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر
عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه
بوجوده على وجوده ... عما ابطله وان تشتهي بعد انارة الحق فيكون من كوة الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية
في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الواقع فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف بعينه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف
بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لكان التضايف والمرجوحية المستلزم لامتناع
الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر الى راجحية الطرف
المرجوح ... بل ببتغوا الا ليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له
فكما ان الوجود مرجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك
راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الآخر

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضي الا سبب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات بما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج من حد الافتقار الى الغير ويسد به اثبات الصانع لم لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكروه ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط وبالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمقولون بهذه الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة واكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب ان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى ماهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما ترى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع انه قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زور واختلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى الماهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب الماهية من الآخر فهيئة الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي وزمانها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا بتة ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مط وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب تام واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يقمع بالاصول المعطاة اياه التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العادين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من باهت الجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفرها عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير وابل لتضييع العمر بالتمحيص وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة



نحوه طابعة الیه فنقول لیس وجوب صفة ما وامتناعها بالقیاس الی الذات یغنیان الذات عن الافتقار الی الغیر ویجعلان استنادها

الیه بحسب تلک الصفة فلو فرض کون الحدوث ماخوذا فی علة الحاجة شرطا کان او شطرا انما یعتبر ویوخذ فیما هو ممکن للذات لا واجب

او ممتنع فقد رجع الامر اخیرا الی الامکان وحده وهو الخلف ولسبیل آخر الحدوث کیفیة نسبة الوجود المتاخر عنها المتاخرة عن الوجود

المتاخر عن الایجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامکان فاذا کان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهین کان سابقا علی نفسه بدرجات

فلیس لاحد ان یعارض بمثله علی نفی علیة الامکان من جهة انه کیفیة نسبة الوجود لان الامکان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود

الی المهیة بحسب الذات فی لحاظ العقل ولیس مما یعرض فی الواقع لنسبة خارجیة فانما یلزم تاخره عن مفهومی الوجود والمهیة بحسب اخذها

من حیث هی لا عن فعلیة النسبة فی ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف للشیء بحسب حال الخارج بالفعل ولا یوصف به المهیة ولا الوجود

الاجمن الموجودیة لا فی نفسها ولا ینبغی تاخره عن الجعل والایجاد واما قول من ینکر بداهة القضیة المفطورة بانا متی عرضنا قولکم لما استوی الطرفان

بالنسبة الی الذات فی رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجیح الا بمنفصل علی العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنین وجدنا الاخیرة فوق الاولی

فی القوة والظهور والتفاوت انما یستقیم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الی الاولی بالنسبة الی الاخیرة وقیام احتمال النقیض بنقض الیقین

التام فالظلم فیه ظاهر اذ لم یعلم ان التفاوت فی الفطریات کثیرا ما یکون بحسب التفاوت فی طرفی الحکم والحکم فی نفسه مما لا یتفاوت علی ان

الحکم الفطری ومحدسی کالاقناعی مما یجوز فیه التفاوت بالقیاس الی الاذهان والازمنة وخصوصیات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس

فی استعداداتها الاولیة الغریزیة واستعداداتها الثانویة الکسبیة فالسلائق العقلیة فی ادراک نظم الحقائق ونالیفها ووزنها وذات

السلائق الحسیة السمعیة فی وزن الالفاظ وتالیف الاصوات وجهة الوحدة فی العقلیات کجهة الوحدة فی السمعیات والتخالف کالتخالف

فکان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانیة والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة

فی القیل والقال لم یرتب فی استحالة الرجحان للشیء علی مثله من کل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجیح الشیء بلا مرجح یوشک ان یسلک سبیل

الخروج عن الفطرة البشریة لجمانة ذاتیة وقعت من سوء قابلیتها الاصلیة وعصبیات جبلیة اقترفت ذاته الخبیثة فی القریة الظالمة اهلها

والمدینة الفاسقة السفلیة ظلمات وهمیة المستهولون ترجیح احد المتساویین بلا سبب تشعبوا فی القول ففرقة قالت ان

الله سبحانه خلق العالم فی وقت بعینه دون سائر الاوقات من دون مخصص یخصص به ذلک الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص

الافعال باحکام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غیر ان یکون فی طبایع الافعال ما یقتضی تلک الاحکام وکذلک الهارب من

السبع اذا عن له طریقان متساویان من کل الوجوه والجائع المخیر بین رغیفین متساویین کل یخصص احدهما بالاختیار من غیر مرجح وفرقة

یقول ما یخص من الاحکام والاحوال باحد المتماثلین دون الاخر غیر معلل بشیء لانه بای شیء علل فسد وفرقة یقول الذوات متساویة

باسرها فی الذاتیة مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معینة دون سائر الصفات فهذه متشبثاتهم فی الجدال ولو تنبهوا قلیلا من نوم

الغفلة وتیقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان لله فی خلق الکائنات اسبابا غائبة عن شعورنا اذ هاهنا محجوبة عن اعین بصائرنا وان

الجهل بالشیء لا یستلزم نفیه وفی کل من الامثلة الجزئیة التی تمسکوا بها فی مجازفاتهم بنفی الاولویة فی رجحان احد المتماثلین من طریقی الهارب

وقدحی العطشان ورغیفی الجایع مرجحات خفیة مجهولة للمستوطنین فی عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولویة لا نفی الاولویة واقلها الاتصالات

الکوکبیة والاوضاع الفلکیة والهیئات الاستعدادیة فضلا عن الاسباب القصوی التی بها قدر الله سبحانه الامور وقضی من صور الاشیاء

السابقة فی علمه الاعلی علی الوجه الاتم الاولی واما الذی نسب الی انباذقلس الحکیم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان کلامه مرموز علی ما

هو عادته وعادة غیره من القدماء حیث کتموا اسرارهم الربوبیة بالرموز والتجوزات وقد وجه کلامه بعض العلماء بانه انما انکر العلة الغائیة

فی فعل واجب الوجود بالذات لا غیر اذ هو معترف بان ما لم یجب لم یوجد بل قد سمی هو وغیره الامور اللاحقة بالمهیات لا لذاتها بل لغیرها

اتفاقیة وصح بصحة ان یقال ان وجود العالم اتفاقی لا بمعنی انه یصیر موجودا بنفسه کلا او بفعله الباری جزافا بل ان وجوده لیس لاحقا به من ذاته

بل هو من غیره ویقرب من هذا ما خطر ببالی فی توجیه کلامه وهو ان مهیات الممکنات لما علمت من طریقتنا انها فی الموجودیة ظلال وعکوس

للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع فی الحقیقة بوجود کل مهیة لا بنفس تلک المهیة وکذا علته الغائیة انما تثبت لانحاء الوجودات دون

المهیات فمهیة العالم انما تحققت بلا غایة وفاعل لها بالذات بل وجوده یحتاج الیهما بالحقیقة فعبر الرجل عن هذا المعنی بان کون العالم

اتفاقی ای هو واقع بالعرض نظیر الجهات التی ضمت الی المعلول الاول البسیط عندهم وصح بها صدور الکثیر عنه اذ لا ریب لاحد ان الصادر

عن الواجب بالذات على وابهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض
بلا سبب في ان والالزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم
الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما بجهله او غفلته عن مقاصدهم او لغرض احببه لرياسة الخلق في هذه الدار
الفانية وطائفة من اخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق و
ضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها
لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين واجيب بان الفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه
شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود
وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى
يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود
الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ الآن
العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنتها بحسب الحصول في الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم عبارة
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه
الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول مح لان ما يتعلق بالغير يلزمه عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن
نفسها مح والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا
يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
النافي هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف
امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل
الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما
نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر
العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع
تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن
ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان وان اردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوب السابق واللاحق
في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا
من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل
على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل على كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا
كما اخترناه الا ان المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا من عالم المكاشفة
ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اى كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان
مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف
المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن
ان يؤخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق
بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها
بحسب اية حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما يتشكك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم
علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب
ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر آخر
وكما ان تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان تبدع
امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما
علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارجا عن
الملاحظة العقلية كعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم
المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كانا باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا الا عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها
عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجردا استتباعا
لتصور عدم العلة منه ومن ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هيهنا
خلاصة لجمة ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود
ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم
خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم باحتياجها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم
الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية
وذلك لان حال الجسم نفس هيئة المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وحالاتها
متاخرا عنها وعن حالاتها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك

قوله نفس الخلط [illegible] لكن الاتصاف [illegible] مستقل الذي هو [illegible] ولم يتعقل [illegible] الغير [illegible] الوجود [illegible]

قوله [illegible] [illegible]

بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته
سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذ كلاهما فاقران وانت اذا حللت معنى
الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك
الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف
بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة
الماهيات الى علة وجودها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما حدوث
كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومه
بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم
ويلائم هذا ما وجد في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير وكونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير
مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية
كما لا يجوز ان ينقلب المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا لانقلب الحقايق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا
من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى
الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير
لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة
في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر
انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها وابقاؤها ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذاتها ومثال ذلك على وجه
بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته فالذات
الاحدية لا تزال تفيض هياكل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة
الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال
البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق الحدوث
باحداثه وهذا غاية الجهل والمشائية الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة و
المعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها على صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنين وهكذا يفيض من الماء
الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء
على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية
لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس
باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلت ولخراب البدن ارتحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومجيء ان نسبة الايجاد الى
المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة و
الباري جل مجده ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء
تركيبا ولا تاليفا بل تاسيس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما شبيه
الايجاد والاخر شبيه التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل
المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الطبيعية والجسمية كلها
كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه الوجودية ولو جئنا
بمثله مددا من بحر الهيوليات الفلكية تثنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده العيني اذ لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول دائما الى ضم شيء آخر ثابت مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسب جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الاستواء نسبة الاولويات المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فقد فرض ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يحن حينه بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدء انبثاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل مهية ممكنة وكل وجود امكاني لا ينفرد ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها المعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدء لما سواه كما سنبين انشاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار الحيثي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها و بما هي بحسب طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه ذاتيا وقع جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجوب الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعينا ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على النقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب نفسها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفيه الاخرى الى المهية من حيث هي كان

ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف والى المهية من حيث انتسابها بها كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك
المهية بل بحسب تقييدها او تقييد ها بالمنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين و بالذات على ثانيهما

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع
النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه بما ذكرنا الا
ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة مادام كونه انسانا
فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات لامكانيته واتصاف
الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير
لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل مادام كونه
مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون
الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن
ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل مادام الا ان مطابق
هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا اعتبر عنه العقل حيث حيث
المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر
في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا لا يبطلان حين الوجود من
العدم وليس في الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة
والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه بحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحيثة بالوجوب بحيثيتها الوجود
وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود
له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كان ضرورته
ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك
العالم من حيث انه صنع البارئ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى
بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه
باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال وآلات القتال قال في تهافت
تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن
الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف
الواقع على ان يكون قيدا لا جزءا وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون
للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي
بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا بالذات وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود
من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث
هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس
اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم
اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس الى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات
وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين
بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما يتادى اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه
في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

بسيط

يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من الحيثية باحد الطرفين في اعتبار الثاني ان يؤخذ مفهوم الحيثية ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم الحيثية بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتي يلزم وجوب الذاتي لمقابله على ان ما يتحمله هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررنا ويجري نفسه مجرى الموضوع وصفته هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير مجد ورده هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي **ذيل** كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع

فصل في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يأبى بمجرد ذاته ان يفيض من جود المبدء الاعلى بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة التحصل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضباط تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة اخرى حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض ولا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا امكانا في انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والوجود تام وان لا يختص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثاني ما يطرء لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التأثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول لغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدة من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد ان شاء الله وليس في هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشرع ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما النزاع في الحكم بقدم المجعول لا في [illegible] ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

قوله لا يجري في نفس الوجود [illegible] ... فيمتنع عليه العدم [illegible] ... نقيضه ولا ضده [illegible] ... قوله ان بعض الممكنات [illegible] ... ثبوت ارباب الانواع [illegible]

تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سيما كانت متحركات او متشوقات والبارى تعم فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل متغايرين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة فى الممكنات لاجل مراتب قصورانها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبى لتحجبها انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومى فبالتفاوت فى مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكشافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شئ ما ليس هو في مرتبة مهيته ممكن وليجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول فى ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعنى الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن ويتبين ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب الغنى وبجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادى الذى هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة فى خصوص الطرف الخارجى كما ان الامكان الذاتى هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هى كذلك فى اى نحو من الظروف وهو اوغل فى الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذى هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا للشئ فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلى ولان المقوى عليه فى الامكان الاستعدادى امر معين وصورة خاصة كالانسانية فى مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتى الذى هو بحسب حال المهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى ففعلية الشئ وتحققه ووجوبه فى نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادى الذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد فيما يتبعه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتى منبع الامكان الاستعدادى وذلك لان الهيولى التى هى مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى والاسباب وانبثات بعض الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشئ بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة فى الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيه اما مادة كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثانى لانه بخلافه فى جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادى اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان لوقوعه بما هو امكان وقوعى للشئ قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادى هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التى يستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صفة الدار واذا اضيف فى الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسيتضح تحقيقه ما هو الحق فى فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال

فصل فى بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

قوله ويتبين ان ... الامكان ... الوجوب ... نقص ... [illegible] ... والاستعداد ... الفعلية والقوة ... [illegible] ... الامكان الاستعدادى ... [illegible] ... سبزوارى

الذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا ينال الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان المسمى بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان بان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت له جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور والذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار وغير ممكن باعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده للامكان وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكان الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا او رفعا على تقدير صدق المقدم وضعا او رفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما شاع عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التوصل به الى استحالة امر من الامور بالبناء الخلفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم منه محال اخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا الا اذا قدر وجود ما يكون بينهما تعلقا سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين

فصل في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وبعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لا على تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعالى شيء نسبته اليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعالى ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالضدين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها انها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصير منشا لصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير منشا لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه

[illegible]

نسبة السواد الى البياض ولا له ما نسبة اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك البارى والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا الفرض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اى محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المح والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا لعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا انما يستدعى العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولى علة واحدة على الوجه الذى سيجئ في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة التى هى قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالى على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل بتة فاذن المحال قد يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام ارتفاع زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما يتنافيان اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافات اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حماريته الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال يجوز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المح سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافات واما ان يصدق الاتصال الاتفاقى في اللزوم اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافات وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزى لا الحكم البتى من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اى المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديرى يسوغ لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتى بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفى في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافات بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافات فاذ تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافات وهما متصادمان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هنا يحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التى بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففى هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة ويبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفا اشكالا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل انه يلتفت الى ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لان بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لانه من برهان الاثنين

فرد فلابد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين فرد ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزع منه محمول عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى الكسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لانها بينة الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد في الانسان والفرس والشجر المختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها الا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فنقول وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليهما الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدء الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لا ان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزء منها كما قد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظة معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها
عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غايته ان الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت بخواص الوجود الذهني لكن لا يلاحظها
العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف
المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية **وهم**
وفهم وما يقال انا انما نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو نذهل عن وجودها الذهني
لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان
يكون المهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل
الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات
الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها وجودات
خاصة ويبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه
بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود
بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع
الاولى الحاصلة فينا على طريق الانعكاس من المبادي العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم
بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على
ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته محتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه
وهو العليم الخبير **تفصيل مقال لتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان وجود الاشياء
بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية
بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود
في العربية ومرادفه في سائر اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب
والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق
ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما
بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه
الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا
للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا
مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود الى المهية لعروضه للمهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة
الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فوق ما الاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف
ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس

عينا الشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع ذاتي بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والمقوم بدون الوجود محال ولانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب يكون ذاته نعم وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثير وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا نسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا الزيد الدرهم ومفهوم الوجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه بنحو من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه الى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور وينسب هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وقدماء الفلاسفة من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بديهية لا حد لها ولا علة الا ان يكون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على المجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذلك على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان تكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العامي للوجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لمهية اذ لو كان مقارنا لمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد يحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم حجة عليه الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بنظر

المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه مدفوع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لم لا يجوز ان يقتضي ... هو والمتابعين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنتها لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد هيهنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان مفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فهو مدفوع هناك ايضا بحث وتحصيل الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا جزئيها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء شيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب شدة الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم بان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة تكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست مهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها الا غير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب وبدون المطلق يحتاج ضرورة لاحتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الوجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب فعلى تقدير تمامه منشأ عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم قلنا كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبار انقسامها الى ... حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ... الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واحد او كثير فقد ذهب كثير من ... الوجود واحد وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر ... الوجود ليس موجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر ...

بل بجعله المستغنى عنه فى تقومه ولا يتصور استغناء الشئ فى تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندك كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية
ذلك الشئ ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما فى الواقع واذا اعتبر حقيقته فى نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شئ من المقولات
انه لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهية كلية ليحتاج فى وجودها الى عوارض متخصصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات
هى حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من الامور الاعتبارية كما سبق القول
اليه ومنها اختلافهم فى انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان وقيل
ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتبارى وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم فى ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها
والحق ان نفس المهيات الممكنة فى الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات فى الذهن ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم فى ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر فى مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشئ حقيقة او مجازا شرط فى
كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام
بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شئ اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذى لا شبهة فيه

نقاوة عرشية

قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو
واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متخصص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له فى ذاته الا التحصل والفعلية
والظهور وانما يلحقه هذه المعانى الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته
المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير فى ذاته وحقيقته وليس هو
كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون فى موضوع
المستلزم لتقدم الشئ على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه فى ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة
بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنهما من الموجودية والكون المصدرى شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب
ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد
والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتميز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان
الآخر وان كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شئ تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهى و
اخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتبارى محض على انه لا يتحقق شئ فى العقل ولا فى الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه
قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شئ لا فى العقل ولا فى الخارج بل هو عينها وهو الذى يتجلى فى مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها فى
العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالوجوب وهى مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا
فى اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا خارجا
وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذى يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المريد
القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شئ آخر به يلحق الاشياء كالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه وتحوله فى صور مختلفة بصور تلك الكمالات
فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل من الوجودات الخاصة مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة فى
احدية الوجود الحق الالهى مضمحلة فى قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادى خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته
مع كل شئ لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شئ لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامها فى القيمة
الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شئ
هالك الا وجهه وفى الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية فى
مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية فى مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا فى العلم
ثم فى العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادح فى وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجيئ بيانه ان شاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشاة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يرتبط به وفيه فصول

فصل في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية

تمهيد انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان الممكنات كما علمت ماهية ووجود وسنعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين لك ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحو من انحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون والفساد والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والقوة ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا للشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما سنعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا اذ كل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته او لا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الحقائق تشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والا لتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول ولذات وسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الآثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقه فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو

لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع ان لشيمها على فرائدها سنقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاقرا ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود اذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكات عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم او لا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسياتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يحال الا قضايا على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان الموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه متشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الوجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الوجود الذهني له تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لمنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس يتحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله الثالث انا نتصور متشخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والمتشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للمتشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال ان المتشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا تحجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها التشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير جامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فاتها الاعراض الخاصة بذلك المتشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض من الغفلة عن رعاية الحيثيات والا في حاق الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي بما هو كلي طبيعي ومعروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى تمارس بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم ونقلنا عنهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل من اهل همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشياء تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة في الكل بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد لعدم المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من الالفاظ قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد فرض العموم لاحقا لها في مرحلة تلحق به فيها بسبب وهو الذهن

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متشخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان لتحقق في الخارج عبثا لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك المشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا او قشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فدفعه بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها ونهايات حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكمال له وبانيتها معلولة للتوصل اليه بفعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغايتها في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اناث النحل وميلانها الى الصوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميلان عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الرقابات الصاينة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان يأتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انتقادية وفكوك اعتقادية فيه عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على انها جوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج شيء منها الى الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لانها فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة
اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته
فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك
والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك
قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها
الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر اي لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة تسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها ولا
لصار باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان المقصود
في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها بيانها في تحقيق الحمل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون
الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري في الحرف
والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فقد علم بما ذكروا ان
مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
فلا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها ولما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب
من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل
مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر
وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على ما يناسب سلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس
ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه يكون تلك
الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد
تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على زعمهم يستحيل وقوعه في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمقناطيس
الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية
كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المتضايفات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتخصيص
والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لغاية ابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب
مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث
وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مفارقا للكف

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا الجسمية الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف في خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعت له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يفي الا بدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصورها المعقولات محصلة فكونه باختيارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان كان بمعنى الاعداد ومن المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما مخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت فاعلة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا خلف فاحترز فاعلة فاعلية لها فهو بنا في ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن سببا منهما وليست بغاية ايضا وهو ظ ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيام بها يكون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فاذا حصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة منقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للماهية حصول للشيء المعري لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعري عين وجودها الحاصل لذلك الشيء الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لماهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجود بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فيه ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما الوحنا اليه في صدر المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل المدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة
والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا
في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها
الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجنسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة
بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدتها مشاهدة تامة ايها وتلقي
كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد وكابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده
ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية
اعم من ان يكون ناشئا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة السبيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان تكون
قوة الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلائه
وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محالة يكون تعلقها ضعيفا لا اتحاد العقل
والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس
كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه
وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات
الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها
من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول
وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا
لانها من جنس المضاف واحد المتضائفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم
لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سنحققه في موضعه وكل وجود جوهريا او عرضيا يصحبه مهية
كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية
والمعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هو وجودات مادية او مجردة ولها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هو
الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظهرها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في
النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول
المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي نوع ما يترائى من الامثلة في الاشياء
الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض
فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم
كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية من مواطنها الموجودات الخارجية لا حل صفاتها لها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس ضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين الى ما قررناه على ان لها انحاء من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راي افلاطن ومن سبقه واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة

تحقيق وتفصيل

اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبر في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا اليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي نحو اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا المهية النوعية له قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن الجعل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فانّ ماهيته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم لعلّه الانفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كمًّا ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا عن البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتية او ذاتي فكما ان مفهوم الكم باعتباره لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما لذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر للهنان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث مهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب المهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ولا يغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبال الشاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا منقدرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكذا اذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح الذي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلاهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجرمانية في القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الأشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والاثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدنا مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على هذا الوجه الذي شاهدناه اولا من المقدار والشكل والوضع به يمتص عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر فذهب افلاطن والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والوضع وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض ولما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما وامثير بعينها كما ظن لانه بطل

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست فى المرآة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير فان كان له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضورى فرات تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهو الذى ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هى جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون فى رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقد عرشى** اعلم انا من نؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالفه فى شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومانا اليه فى صقع من النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها باثر يؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا فى العالم الصغير النفسانى لاجل شيطنة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة فى تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس فى الاول ملكة الاقتدار على تجديد الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثانى فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثانى ان الصور المرآتية عنده موجودة فى عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة فى هذا العالم ثبوتا ظليا اى ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية الصوت الذى يقال له الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ماسوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها وحكاية الشئ ليست حقيقة ذلك الشئ كما فى النظم الفرسى لبعض العرفاء هم عالم صداى نغمه او است كه شنيد اينچنين صداى دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء وجود فى الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية والانواع العرضية فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها ما يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلى تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم فى الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثانى يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد لكن التالى باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه فى المشهور ان الموجود فى الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس فى تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا فى دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية فى الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردا عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر فى كون شئ كليا باعتبار ومتشخصا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجى والعقلى وان الح ملح وارتكب مرتكب ان الانسانية التى فى الذهن يشارك الانسان

في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مُصرٌّ على جوهرية المعاني الذهنية قائلا ان الجوهر مهية من شانها ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صور الجواهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهم الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر انهم الان يلزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني كك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المفاهيم لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد المهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مراميهم كما سنذكره لمن وفقه الله ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقض وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص كابرخس او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال الفحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كروبا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في ذهننا حقائق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة الاقدمين وكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها كما يحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنة ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف لشيء الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على حوادث تمام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تاثر وتعيب ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الانضمام يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا

من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوى الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته في تلك التحقيق ليحل منه الاشكالات بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب انه مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالنفس انما هو به صورة الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتوثر فيها لما يدرك الحواس مثلا الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة الحالة القائمة بالخط ما يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا تعقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجرى في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجرى في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجي له فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما تزعمون فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هويته والوجود ظلى لا متاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متاصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو انه بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى والا لم يكن شريكا للبارى تعالى والجواب ان القضايا التى حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشا لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم بتوجه عليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا للطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه

عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على الماخوذ بتقديرها بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في هنا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعنى بحسب الوضع ومحاكات النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على ان المعلوم بانفسها وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيآت الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه مما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما ستسمع مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا انه ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ياتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنالك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازم المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم تصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هنالك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد شيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلبت كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما ذهب الاقدمون في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلنا انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورة كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجودة
بينهما نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة في تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة
الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة
الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي
هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا
وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز
الانقلاب اذ العوارض متعددة كانت او متأخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب
يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان بقاء الحصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو
مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى امرا اخر والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن
الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود
هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا
قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا
يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون
جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر
والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقائق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية بها يقال انها صورتها الذهنية ويجد العقل
بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شئ آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد
آ مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب او يقال لو وجد آ في الخارج كان عين ب فقولك اذا وجد الكيف النفساني
في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه
كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية
مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب
فليتأمل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقائق
العينية ذاتيات بها يصدق آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم
الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا
علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضية من الكيفيات النفسانية فعلم ان
لحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها
حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهية بالقياس
الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما اسما لا رطبا ثقيلا واذا وجدت
في الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا يحصل بشئ منها ولا يندرج تحت واحد من المقولات
بالنظر الى حقيقة المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا
يظهر صحته ايضا لان الشئ لا ينقلب عن ذاتياته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون لشئ

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان فيه مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا ومن عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة من الحقايق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادي العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصوره الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة وحالة بها ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبق ما وجدناك اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتأخرين اكثره غير مبتن على اصول صحيحة كشفية ومباد قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم من اكثر الكتب مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقايق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يباشر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا او وجودا بل بعين وجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهن فان من جملة الحقايق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا او تحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لا نحصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان ذبابا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب لزيد من مقولة المضاف وقد ذهب تلك التقرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرنا الا بشوش الافهام ووساوس الاوهام

المرحلة الثانية

في تتمة احكام الوجود وما يليق ان يذكر من احكام العدم

فصل في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

ربما يتشكك بانه اذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فينحل عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا بالكلية المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه اذا كان محمولا او رابطا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى اخر فتحمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه او غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون ا ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف ا بب اي الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي مما له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة لانبتاتها بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بالحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال ا وب على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتا لا ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان ا ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وح يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هيهنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتبصرة احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه ليس اعنوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد بنفسه دائما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل مما يجب لواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده انشاء الله ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تع فرق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا هو وجوده لذلك العالي المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرء ماديا تها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيره الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تع ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالثاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تع واما نحن فبفضل الله تع وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مرتقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنا وعند الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

وهم وتنبيه

ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على انه الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق يعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى لبست معانيها في القوة والمتانة من معنى هذا الكلام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية لو لم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطي موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا انما لا يابى ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم قوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس مهيتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها الماخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره

فصل في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا بما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ قد تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات فان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده

تبصرة ان من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجودها انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا في نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولاحظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه الناقون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال لذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص كما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة

العقل

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي
لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا
المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون
القضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقدة بها من القضايا اصناف تحقيقية وذهنية صرفة

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي ان رهطا من القوم قلما جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس
الامر بين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون
مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن
هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل
صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه
خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف
في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين
بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة
في الموجودية ولكل منها حظ خاص هو الوجود ليس للاخر منهما فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى
الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا
عند وجودها الموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودا به
وبنحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء
بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نفيا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات
والاعدام والقوى لما دريت من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف
بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية
بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس
وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة
بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعها منه ثم يدعي بعد هذا التعميم والتفسير انه
لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين
طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر **تنبيه** ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب
الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يوهم انصراف
عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويمتط به الاذى عن طريق السالك الناهج بطريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم
باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات
السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول
وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب
القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد
عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة بكون وجودها الجوهري عين تقويها
بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية
اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض الى ان ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب
مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفى او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزى والتدريج والمهلة فهنا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى فاذا ثبت للحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللايق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة

فصل فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقول الذى من اجل البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة وذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود او وقوع شئ آخر هو الماهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى المصدرى فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا فى غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شئ هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شئ من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة النزول وهى الهيولى الاولى التى حظها من الوجود عريها فى ذاتها من الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية العرضية ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم الماهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم

فصل فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له لان التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات المقابلة للوجود كذلك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما لا يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق الوجود اضداده او يتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد فيه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة والمتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك

فی ذلک بان اشتراک طبیعة الوجود بین الاشیاء یوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فیلزم اجتماع الضدین او المثلین بالفعل
او بالامکان وعروض احد الضدین او المثلین للاخر فلیس بشیء لعدم تسلیم عروضها لجمیع المعقولات من جمیع الحیثیات لعدم عروضه
للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو لزم ان یکون لها ضد او مثل لا یمکن ان یتحقق فی وجود او وهم بما هو کذلک لا بما
هو احد المفهومات لم یکن القاعدة شاملة ففات ما ادعی اثباته ثم عروض الشیء لضده غیر ظاهر الفساد تتمة فطبیعة الوجود مخالفة
بحسب مفهومه للمفهومات غیر منافیة لها کیف وما من مفهوم الا وله تحقق فی الخارج او فی العقل والصفات السلبیة مع کونها عائدة
الی العدم راجعة الی الوجود من وجه فکل من الجهات المتغایرة والحیثیات المتنافیة لها رجوع الی حقیقة الوجود وعدم اجتماعها
فی الوجود الخارجی الذی هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ینافی اجتماعها فی الوجود من حیث هو وجود واما کونه منافیا
للعدم فلیس باعتبار کونه منافیا لمفهوم ما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا یأبی اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار کسائر
المعانی العقلیة والمفهومات الکلیة فی امکان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافی لشمول الوجود ما یفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم
بعقد غیر بتی وطبیعة العدم او المعدوم بما هی معروضة لمفهومها مما لا خبر عنه اصلا ولیس هی شیئا من الاشیاء ولا مفهوما من المفهومات
بل الوهم یخترع لمفهوم العدم موصوفا ویحکم علیه بالبطلان والفساد لا علی نفس ذلک المفهوم لکونه متمثلا فی الذهن هذا فی العدم
المطلق وکذا الحال فی العدمات الخاصة الا ان هناک نظرا آخر حیث ان العدم الخاص کما انه مفهوم کالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلی
له حصة من الوجود المطلق کذلک موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا احکم بافتقاره الی موضوع کما یفتقر الملکة الیه ثم مطلق
الوجود للشیء المتحقق بای نحو من الانحاء وطور من الاطوار یقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد یجتمعان
لا باعتبار التقابل کما فی تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعری عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جمیع الوجودات فی هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعینه نحو وجود ثم هذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا التعری فی نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلی فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الی شمول نور الوجود وعموم فیضه کیف یقع علی جمیع المفهومات
والمعانی حتی علی مفهوم اللاشیء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هی مفهومات ممثلات ذهنیة لا بما هی سلوب واعدام وقد
ذکرنا اختلاف حمل الشیء علی الشیء بالذاتی الاولی والعرضی الصناعی وبه یندفع اشکال المجهول المطلق وما شاکله ففی هذا الموضع
نقول للعقل ان یتصور جمیع المفهومات حتی عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فی الذهن وجمیع الممتنعات وله ان
یعتبر المجهول المطلق ومفهومی النقیضین ومفهوم الحرف ویحکم علیها باحکامها کعدم الاخبار فی المجهول المطلق ونفی الاجتماع فی النقیضین
وعدم الاستقلال فی المفهومیة فی الحرف لا علی ان یکون ما یتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقیقة النقیضین وفرد الحرف وشخص
العدم المطلق وشریک الباری اذ کل ما یتقرر فی عقل او وهم فهو من الموجودات الامکانیة والمعانی الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع
ولکن یحمل علیها عنواناتها بالحمل الاولی فقط فلم یحمل علی شیء منها انه اجتماع النقیضین او المعدوم المطلق وشریک الباری مثلا بالحمل
الشائع العرفی لان هذه المفهومات لیست عنوانا لشیء من الطبایع الثابتة فی عقل او خارج بل العقل یعمله الذی له یقدر ویفرض ان
شیئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فیحکم علیه لا لاجل تمثل هذا المفهوم الذی قدر کونه معنونا
بها بامتناع الحکم علیه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فی مفهومه بوجه کل ذلک علی سبیل ایجاب
قضیة حملیة غیر بتیة فی قوة شرطیة لزومیة غیر صادقة الطرفین فکان مفهوم المجهول المطلق من حیث تمثل نفسه یتوجه علیه
صحة الاخبار عنه وان کان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما یتوجه الیه باعتبار الانطباق علی ما فرضه العقل انه فرده
تقدیرا وعلی هذا القیاس حکم نظائره کالمعدوم المطلق فی کونه لا یحکم علیه بل فی کل مفهوم لا یرتسم ذاته فی العقل سواء کان عدم حصوله
فی الذهن لغایة الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقیة مثلا اذا قلنا علم الواجب عین ذاته کان الحکم بالعینیة علی مفهوم
الواجب لعدم ارتسام ذاته بکنهه فی العقل وکذا المرتسم من صفاته الحقیقیة لیس الا مفهوماتها لکن عینیة العلم وغیره من الصفات
القدسیة غیر متوجه الی المفهوم منها بل الی ما یرشدنا البرهان الی انه بازائه اعنی الحقیقة المتعالیة عن الحصر والضبط فی عقل او
وهم وسبیله ما اشرنا الیه سابقا فی هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما کان اعتبارا لکون الشیء منسلخا عن جمیع انحاء
المعلومیة ففی هذه الملاحظة معری عن کافة اقسام المعلومیة حتی عن المعلومیة بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

قوله ... بالفعل او بالامکان ... الاول ... ای لو تحقق ... ینافی ... عنهما ... العدم ... قوله لان ... الوجود

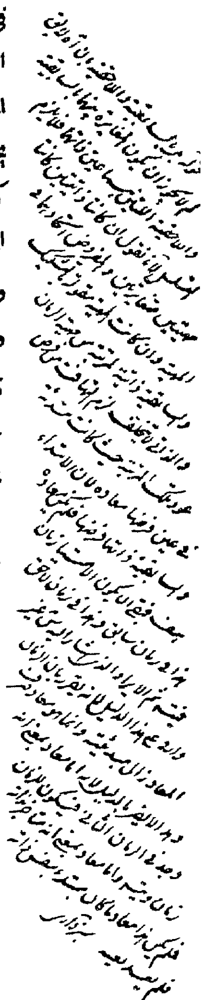
عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشئ فكان مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشئ عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشئ وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشئ فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال ورفع السلوب الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ قسيما لشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود وقسم من حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف ولا امتياز ولا تحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها المعدومة ومتغايرة في معانيها متعددة ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما ان المعدوم في ظرفه ليس بشئ فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليه ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شئ اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل في العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللاتقفي وعدم التناهي فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعلق الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشئ الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد او حصة من العدم

فصل في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير كذ وانها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح الحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن بنفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اومأنا اليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم عقلي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليستا لامن الجهة الاخيرة صلية احد العدمين للاخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر لنفى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر فى مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه الاشارة فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** فى ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اى شيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا للمعروض وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متضادان اذ النوعية يوجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعانى المنطقية من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن وما ذكرناه اليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من الآخرين **فصل** فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له هوية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد لا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول فى الاستيناف الثانى والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عند هذا فى الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشيء ليس الا ابطالا صرفا للذات وليست محصلة لها وليس فى الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يصف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده كاختصاص وعاء الوجودى وضيق استعداده والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس لا عدما واحدا لا يتصف الذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزمانى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية يتخيل ان العدم يطرء على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويمحو هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت فى الواقع لا يخلو اما ان يكون فى مرتبة وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرايطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول تعالى

فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم و يرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقام المفروض له واما ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول وكون الحقايق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس ماهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية لا تابى مفهومها ومعناها عن لحوق شئ اليها و زواله عنها مما هو غير ذاتها و ذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا تابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى فاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وثباتها وبقائه للحقايق الى الغاية معلومة عند علمه المحيط بكل شئ على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شئ باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب العرفان و وجدان اهل الايقان **وههنا** استبصارات شبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤهم في زبرهم بما سب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقد يمنع ذلك بحسب فرقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشئ بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص وانت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشئ بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فيتحلل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بل بين مبدأ الاول ومبدأ الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج التشخص عن حدها امتداد شئ من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المتشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية التشخصية فان التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عدة من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل انا لا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتداء والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلي** لا يحتجبن عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهائية من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس منقدما على غد الى الامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد وكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس

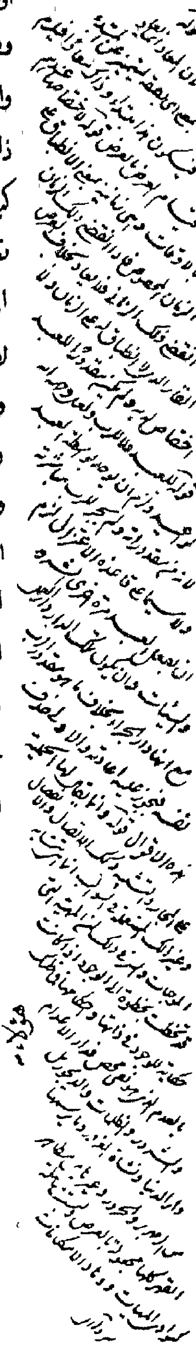


بعضا

ايضا لانه مفهوم له لا يمكن انسلاخه عنه فمن يقول الزمان المبتدء كونه مبتداء عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادًا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون مع كونه معادًا بحسب الفرض مبتداء بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتداء لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في المهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتداء واما عن الثاني فبان فرض مثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب دفعه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات يتكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني لشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت شيء من اجزاء عللها الثابتة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام الى آخر اجزاء عللها واستعداد استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة سيما بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتنقيتها لئلا تتدنس بالاخلاق الردية ولم تتصدأ بما يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم تتعوج بالآراء الفاسدة فانها حينئذ تتراءى صور الحقائق الايمانية وتشاهد الامور الغائبة عن حواسها لغفلتها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

قوله جوامع العبادة [illegible]

اواعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبين عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله
ويقوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال كتبه وكيفية النشاة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم واذا جاء حين ان نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كالاثر الاجساد باذن ولي الابداع والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريعة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
لاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية يشحنوا بها وبسائر هوساتهم اكثر
الدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في القضية والقباحة من هذا القبيل كنفي القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزم من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من الموهات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضرهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء الربانيين هذه الطائفة المجادلة
المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات ولا يعرفون المحسوسات وهم يتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدعٍ فيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشيائهم مقرين بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها وابوا ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله نعم عبارتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونه باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث ان يمحى اصلا ومع هذه الدواهي والمحق كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا لما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا امن بل قرامر بادبانهم اذا نظروا الى آراء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا اللفظ
الخبيث الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
الاكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد تسليمه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد هيهنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
مهية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطا اتفق الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع من المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية



كما زعمه بعض على ما مر ذكره في الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له

كان يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية تخالف مادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
عنا سميها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانحطاط ما يعتبر في السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع او امكان وهي في مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الهوية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شئ هو الانتفاء او ليس شئ شيئا الا ان هناك شيئا هو الانتفاء او له شئ هو الانتفاء فيه فليس
شئ يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر في حال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعني به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شئ لشئ او سلب شئ عن شئ لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبير في خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه او به
معنى على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في الحكمة العامية بل على طريق الحكمة النضيجة الملخصة وكذلك قياس سائر الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التاييد العلي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

فى النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما فى الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اى ظرف
وجود الموضوع فيه لان ثبوت شئ لشئ فى اى موطن كان يتفرع على ثبوته فى نفسه اللهم الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم
فى الخارج او شريك البارى ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى الخارج واذا
كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المحصلة ولذا او السالبة المحمول
ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج
كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل فى وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان
يعتبر هذا الاعتبار فى السلب فيؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب فى الموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر ولهذا يجوز ان يقال
المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا له من هذه الحيثية شئ بل من حيث له وجود وتحقق فى ظرف ما وايضا يجوز نفى كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شئ مما يغايره عليه من تلك الحيثية
اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا الوجود الموضوع كما انه يستدعيه
من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمنا ويراد با
لعموم على ما سيجئ ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت الافراد بهما
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم معتبر بين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعمية بحسب الافراد ولا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر تناولا
تذكرة فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة
فى المبادى العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكى اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما
ما ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشئ قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على ان الفرق لا يجرى الا فى الشخصيات والطبيعيات
لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلى والالكانت
طبيعية او كلية او كلا وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بجيم ذهنا او عينا دائما او غير دائم مثبتا برا ولا فهو ب **اعضالات**
وانحلالات ومن التشكيكات الواقعة فى هذا الموضع التى ربما زاحم السائر الى الله تع فى سيره ويعوقه عن السلوك اليه تع
ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شئ
ما بحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب
نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللامتحيز لانتفائه فى نفسه وتتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية
والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوى نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض وغيرها
مما فى القاعدة بنقايض المعانى الشاملة واجابوا عنه فى المشهور بان اخذوا الربط فى السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة
السالبة المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء ثم خصصوا الاحكام بما عدا نقايض
الطبايع العامية جميع هذه الاراء من مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم والعرفان
وسبيل الحكمة فى ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة فى باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب الشمول الافرادى بل بحسب التناول الاعتبارى اى لا بمعنى انهما بحيث يكون لاحدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب
عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما تصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم

ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق
العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة فيصدق
تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع
بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول
للموضوع في العين او في العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد مادة
وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا
شبهة لرجل منطقي ان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهوم ما يمتنع الى
وجود فرد له في العين او في التصور كذا الحال مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي اخر في عدم توقفها الى وجود موضوعات
الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق
ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب
ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى
للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكانت يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار
صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي بان الممكن العام ينقسم الى قسمين
هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول
من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط
مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني
وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن
خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين
لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس ليس بشيء اصلا فلا يمكن
ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب شيء بان ما ليس بممكن خاص يصدق
مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا
وبعض ساداة اعاظم الحكماء فصل الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام ما هو يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب
الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات
الموضوع اعني انتفائه في نفسه ان كان الممكن هو المحمول فضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس
يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن
يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشككين الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين
فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع
وضروري الطرفين فلا يصح ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما
ضرورة احد الطرفين بلا اشتراط الخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر او عدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع
من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية
في نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان لبعض انحاء الوجود بخصوصه ما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصيته بالقياس
الى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود
او لا يرى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي
والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض
الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارقي على
المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب ماهيته ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد
عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين
عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتباره وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات
الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود
يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما
مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص
والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود
واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فاحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فقط واما الثاني
فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية
قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل
كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول
هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين صحيح لان
حيثية وجوب الوجود هي بعينها ههنا حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب حقيقتها
وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها نسبتان متخالفتان
متنافيتان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها
رشحات وفيوض ودقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات وللممتنع
بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما
يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع
الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن
السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع
العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان
الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك
هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التعبير
علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون منعدما
بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود
الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم
ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج البقائي في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او
المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتأخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه
دائما ازلا وابدا اصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذاتی فی فلسفتنا هو ضرورة طبیعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاک الامتناع الذاتی هو ضرورة رفع طبیعة الوجود مطلقا وبحقوق طبیعة کلیة من الطبایع العامة المتواطئة وان کان یتحقق فرد من افراده وانتفاعها بارتفاع جمیع الافراد لها لکن الوجود الذی شموله وانبساطه من حیث عروض الکلیة والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوی العموم علی ما یعلمه الراسخون فی العلم فوجوب حقیقته لکماله یستلزم وجوب جمیع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقیقة یستلزم امتناع جمیع مراتبه وانحائه وتجلیاته فالزمان بهویته الاتصالیة التی هی افق التجدد والتقضی وعرش الحوادث والتغایر شان واحد من شئون العلة الاولی ومرتبة ضعیفة من مراتب نزول الوجود فیکون اضعف الممکنات وجودا واخس المعلولات رتبة ویمکن ان یجاب عن الاخیر بان الامر التدریجی الوجود بالذات کالزمان المتصل وما یتکمم به کالحرکة القطعیة لیس له بقاء حتی یحتاج فی بقائه الی سبب بل زمان تحققه بعینه لیس الا زمان حدوثه وهو ما یحدث ذاته وهویته الاتصالیة شیئا فشیئا سواء کانت متناهیة الاتصال کالحرکة المستقیمة العنصریة او غیر متناهیة کالدورات الاکریة العرشیة فاذا کانت اوقات بقاء شیء بعینها اوقات بقائه حدوثه بمعنی ان لا بقاء له فی الحقیقة الا التدریج فی الحصول والانتظار فی اصل الکون فلا یسع لقائل ان یقول ان الزمان فی بقائه اهو محتاج الی العلة ام مستغن عنها ولنا ایضا وجه آخر فی هدم اساس الشبهة المذکورة وهو ان وجود الزمان والحرکة المتکممة به لیس کوجود غیرهما من الاعراض التی لها ماهیة متحصلة اذ الحرکة بما هی حرکة لیس حقیقتها ومعناها الا طلب شیء من الکمالات والاشتیاق الیه ولیست هی شیئا یحصل لها انما الشیء ما یطلب ویشتاق الیه او یصلح لان یطلب ویشتاق الیه لا ما یکون مهیتها نفس الطلب للشیء والاشتیاق الیه والزمان لیس الا مقدار الطلب والاشتیاق وعدمهما فیهما ان المهیتان مادامتا اخذتا علی هذا الوجه الذی هو مقتضی ذاتیهما فلا یمکن الحکم علیهما بان شیئا منهما کیف نسبة الوجود الیه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل سائر الاتصاف بهذه الامور انما یکونان علی سبیل الاستتباع والعرض وان لم تکونا ماخوذین علی هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتیهما وصار کل واحدة منهما شیئا آخر له حکم آخر بعد ان استونف النظر فی ذاته یظهر حکمه وکونه من ای طبیعة من الطبایع **فصل** فی ان الموقوف علی الممتنع بالذات لا یلزم ان یکون ممتنعا بالذات ان توقف شیء علی محال بالذات لا یقتضی استحالة الموقوف استحالة ذاتیة بل انما بالغیر فقط لاستحالة الموقوف علیه بالذات واما الموقوف علیه ان کان موصوفا کالممتنع بالذات والموقوف صفة کالامتناع بالذات کان استحالة الذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلک لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هی صفة کما قیل واقول منشأ ذلک ان اتصاف الشیء بالوجود ومقابله لیس کاتصاف القابل بالمقبول له وبعده ولا کاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حیث یجب ان یتاخر الصفة عن الموصوف وجودا کان او عدما وذلک کاتصاف الجسم بالبیاض واللابیاض بان یکون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر یتفرع علیه ثم یتصف الموصوف بتلک الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وکذا فی اتصاف عدم الجسم بعدم البیاض فان ثبوت الوجود لشیء موضوع وحمله ایاه هو بعینه ثبوت ذلک الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتیة ههنا الا بحسب التحلیل العقلی کما مر تحقیقه وکذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه فی نفسه لا عدم شیء آخر عنه فاذن کما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعینه اتصاف الشیء الموجود بذلک الوجود بالوجوب من غیر تابعیة ومتبوعیة هناک فی نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فکذا اتصاف العدم للشیء بالامتناع هو بعینه اتصاف ذلک المعدوم بالامتناع وکذا حال اتصاف ذلک الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلک الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهکذا الی ان ینقطع بانقطاع الاعتبار العقلی ففی جمیع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عین اتصاف وصفه بتلک الصفة او ما یلزمه من غیر توقف وتابعیة ومتبوعیة ولاحقیة وملحوقیة فالحق عندنا ان الموقوف علی المستحیل بالذات من حیث انه موقوف علیه لا من حیث انه عینه یکون دائما مستحیلا بالغیر لا بالذات کما ان الواجب بالغیر لا یکون الا ممکنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته کما مر وستعلم فی مستانف القول ان ما اشتهر بین المجادلین ان المحال انما یستلزم محالا لیس یصح کلیا بل انما یصح جزئیا اذا تحقق بین المحالین علاقة عقلیة کما بین المحال بالذات والمحال بالغیر ای الموقوف علی امر ممتنع بالذات فلا استلزام بین کلا اثنین مستحیل بالذات کما لا استلزام بین واجبین کلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بین شیئین لا یتحقق الا بمعلولیة احدهما لا محالة اذ لا بد فی التلازم اما کون احد المتلازمین علة والآخر معلولا او کونهما معا معلولی علة واحدة فاحد المتلازمین لا بد ان یکون معلولا بوجه والمعلول لا یکون الا ممکنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتیاج الی الغیر والتوقف علیه هی الامکان لا غیره فالممتنع

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهم فيه إزاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شأن القياسات الخلفية حيث
حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان
اردت انه يتبين هنالك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصلا لكان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء ساير الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هنالك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يسوق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما رامه في تلك
المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او وضعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب ساير الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة
الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض بنفسه وان كان مع الامور التي يستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل
يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا انه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهومه لا اجتماع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم يتبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي ثم
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل
ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن
يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم وليتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط
ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان
الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه
من الوجوه لكن هنالك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول

قوله فذلك ما رامه في تلك المواضع اه ملخص الجواب ان الشيء الواقعي لا يستلزم منافيه الواقعي وفي تلك القياسات انما فيها نفرد ان بمجرد تقدير العقل وانما فيها المجتمعان في لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به وبعض احد المنافيين مع اوضاع اخر يستلزم الآخر منه دام ظله

ان من المعلومات ما وجودها فى غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده فى غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التى فى خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما سنحققه فى مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ايضا الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الامور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة فى الغاية فاما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية فى هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور

فصل فى ان حقايق الاشياء اى الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر ربما يوجد فى بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان نعرف ان النفس شئ محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهى غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف فى مهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شئ من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشئ وبين العلم بالشئ بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسرى الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثانى يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسرى الحكم عليه بشئ الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشئ بالذات الى شئ آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا فى لوازم المهيات من حيث هى هى المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجية هى ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل مهية الشئ المستتبع للوازم العينية هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شئ من الاشياء الواقعة فى العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازى فى المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشئ باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهى غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهى ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقائل ان يقول من عرف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشئ المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهى الى معرفة البسيط بل حد الشئ المركب لعله يكفى فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا للاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا نقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم سواء كانت بسائط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق فى هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجى بهويته المتشخصة بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدرى والشيئية ومفهوم الذات وما يجرى مجرى ذلك فاما ان يكون المعقول لنا من كل شئ مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو ما كنه شئ بسيط او وجه فعلى الاول

ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية ابدا ودفعا يلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزئه لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها **واعلم** ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخلة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصة وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد يدرك لازما غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول تاويل كلامه ما اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية فنحو انها لا نعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل في اقسام الممكن

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكلما كان كذلك استحال ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وذواتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا في ساير المبدعات وسنبالك ما في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى تصير

مستعد القبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونه بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

فصل

في تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى جعل بسيط متعلق بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتهما وآلة لملحوظية احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان ونظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي ان له طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هو سائهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو مهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية اي بلا افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالاستقلال الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل اذا جعل مهية الانسان مثلا انه هو بنفسه انسان وحيوان وقال المعلم الاول لا يجعل مؤلفا اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي صدقهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس المهية وصيرورتة نفسها اياها او ذاتيا تها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستند عدم استلزام حمل الشي على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شي من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم نجد في كلام الاوائل برهانا على شي منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشي معلولا لغيره من العلل وكل علة لشي علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة حصة منه علة لكل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شي عند حصول كل شي حتى لا يختص شي من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان منزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شي كما مر مرارا فوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية واداركه يحتاج الى تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم ينضف اليه شي غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فانا القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

ويصفه بتلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمنا لك مرارًا

فصل في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل دائرة التابع لها ولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وهل هذا الا مشاكلة المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكنه في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بسببية جنبه وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود كحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار يختص الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاذ انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دقيقة الامكان وهو باطل فاذا هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها وفي هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناها الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلتين مما اوضحنا اليه آنفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم المبنيات ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجود الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ الانتزاع الموجودية ومصداق الحمل عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود با

الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل فانا
نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود اولا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق
حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية
فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راي المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه
في كون المهية من حيث هي اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعري في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم
قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب فانه بذاته قائم كما سبق عندهم وجود قائم بذاته هو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة
من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة بعني المهية الكذائية
فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر في فسخ هذا الراي لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم
انه لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن
غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية
في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم
كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه
الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم
الانفكاك المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اي معروضا للمفهوم الكلي
في العقل فتشخصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس
الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل
نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية
التعين والوجود او ما شئت فسمه لاتي تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه
اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لا يتغير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو يغير حين الوجود عما كان عليه في حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا
بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر
القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتاثرة في سلسلة الممكنات الانفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات
ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا فتامل **تنبيه عرشي** ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق
الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس
ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب
على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجاته
على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا
في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده ولا تفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف
والغاية كما له النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة
مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن يتتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا
يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات
والطبايع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في انها هويات
شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك
المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن
تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات
التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت
مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها الى جاعلها ولذلك
لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم
او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر
عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن جوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية
فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا
صرفا كما في اصطلاح الملوحيات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب
الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا
بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض
رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من
كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون
امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر
ان المهيات والحقائق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها
بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية
فهي تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني
فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل
كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بدعائم الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية
في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعوالي مناقضة هذا الرأي مع
حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما
من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك ان شاء الله تعالى حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقا بهيئة من الهيئات من دون افتقار الى تخلل جعل بين الماهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والا باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى ماهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود وان الماهية لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها او غيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل وكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة شك ودفع ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بدفعه الحس والعيان وانت بعد اتقان

الاصول

الاصول التي سبقت منا لا نفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر **تنبيه** لحذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف فاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري تعالى ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسيائيك زيادة بصيرة **توضيح فيه تلويح** المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجودا لاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل انه بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل للتجلي هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان بجوهره بنيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله وقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يحدد السكين بان تضع في جوانب حدته مثال ما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا الا ان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لا الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشيء شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسائط منزل المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية استناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه انشاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود

قوله كما ستطلع لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين واما فروق الامكانين فقد سبقت لكن مثل هذا اليسير يعز في كلامه الامر سهل من علامة المبروارزامه

وجعوها اليه في الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلا اما وهي في انها مهية لا تحصل لها اصلا الامر انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة الخ لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما او واجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل والتصميم فكيف يلحق بما هو غير مجعول لان الجعل فوقه فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة

تفريع احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا تصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القسمين ايضا موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفا في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم بوجوده وعدمه حكما واحدا في ابقاء ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات ما جاء بها فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم ما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدق والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما يتصور اولا مثل قيام الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود المهية في نفسها او الوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اولى الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تألفي وتقوم بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدق والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر **فصل** في ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعيف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يتوهم انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعيف اذا تحقق هذا فنقول ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له المبدء في ابعاض زمان الحركة وانما بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله

وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد ما

فيه بحركة الى اخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيما جاب بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى فى زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك فى الاين مما احاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا يلزم الخلأ وهو ممتنع وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع فى وقت اصلا فالحق فى هذا المقام ان افراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست منحصرة فى الافراد الآنية بل لها افراد آنية هى معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هى عينها كما رآه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة فى الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزمانى من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التى هى حدود ذلك الفرد وابعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات ولا الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحدانى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات او كونها غير متناهية وليس لك ان تقول ونرجع فلنكتف فى اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزمانى من الشيء لا استمرار له اصلا الا فى زمان وجوده ولا فى غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان انشاء الله

فصل فى الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع فى طبقات العلوم ان كل متمايزين فى الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهرى بينهما او بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك بينهما الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمميزات فصول محصلات لطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادى او بامور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب انضمامى ولا اجدك مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهبت اليه فلاسفة الاشراق يفسد به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال فى نفس الماهية بما هى هى ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس فى الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر فى سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما او امر زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام فى ان التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذى يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضى لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتنامى فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذى يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضى المحمول كالاسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية فى حد فردية الغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضى الفردين المختلفين شدة وضعفا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذى هو الجنس لكنها انما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي
بين المبدئين موجبا الاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدء على الفرد
بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت
كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت
انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط
فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اما هو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير
فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة
فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد تكون
متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في
ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها
في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التامية والنقص
بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ
واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد
بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابطة الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على
افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع
المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات او الذاتي بالقياس الى افراده أيمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء
التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة
واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين
بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية أيوجب الاختلاف النوعي بين
افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع
والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم أهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم
واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص أيختص في الكم والكيف
ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر
منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع
الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين
الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة
بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية
وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض
بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات هو ان المقدار
التام والناقص ما زاد احدهما على الآخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار
وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر
الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا
كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزايد والناقص على شاكلة واحدة
والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المختصة

بكل منهما

بكل منهما وتعدد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الحدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها
من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا بمناهي آخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الآخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي
انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات
الافراد لا بنفس جوهر المهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل ذلك هو سواد بالقياس عند شيء
هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عنده ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان
تقابل الطرفين يعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع زيادة تجويز لا ازدياد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما شرع بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة
والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة فالوا مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما هو قبول في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في
المطارحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد متميز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون
جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا الا شيء من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى
والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني
في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ
المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب المهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال
راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في المهية النوعية
ولا استبعاد في ان السلوك الاشتدادي يتأدى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونها مما فيه السلوك
بل من جهة كونها ما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد
يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذلك
كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون
الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق
اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكن يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل اعني العدد
في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة شدة في العلة وعلى ذلك فقس حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة بان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجريهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما يتم فيما صح فيه الاشارة الى قدر به المساواة وزائد والى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الأخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا فصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة وباي منها المتفاوتة وكيف يتاتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا فالتفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعة المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها وجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزئه المباين في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذا الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ويمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى واراد وابذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقايق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال واذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف يساويها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو ان قوله ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضد بن يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يتوان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق قد حد والحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فيجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد ماهية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما وهما مما يختلف بحسب الآلات والمهيات ودفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذا ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لتعاقبها مع بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه ارادات الفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذات تلك

القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء آخر فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في نفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف فلابد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية يستدعي كون البناء في كونها بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه

بحث وتعقيب

ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهنالك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما يحمل عليه ويتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الآخر بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب وسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا امر آخر فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف المتقدم والمتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر والكم الى افراد الوجود واجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت على النحو المذكور
ومنها ان هذا بنا نقض ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدًا الوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة
مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع
الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على
جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه ووجه المنافات ان كون
بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في ساير المواضع من
دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها على بعض فانفسخ هذا الاحتجاج
المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية
لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية
اجزائه ما كان المجموع جوهرًا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان كذلك
نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا في بحسب افراده
المتباينة الحقيقية اما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية
او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء
من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هو واقع في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين
اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شيء يكون اجزاء الوجود
كما سيجيء في مبحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذا
على الوجه الاول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة
للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين
لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده
فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية والحمد لله اولا
وآخرًا والصلوة والسلام على
محمد وآله

المرحلة الرابعة في المهية ولواحقها وفيه فصول

فصل ان الامور التي نثبتها لكل منها مهية وانية والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهومًا كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والمهية بما هي مهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتيا او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة مهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودًا ولا معدومًا ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم المهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا الصفة بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينتسبون اليه بل كنسبة اباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تفرض متحاذية عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليها بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كقابل رسم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رسما من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كالاشتراك اليه لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يعتبر بان يفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرضي غير لازم ان كانت الشركة في امر نوعي
اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع او بتمامية ونقص في نفس الطبيعة
المشتركة المعروف من وهن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير
ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير
التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز
زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون المميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة
مخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق
في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم
القدر لما اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي
خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي له
يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد
الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل
ذلك التشخص لكن كلاما في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود
الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها
فالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص
فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب الصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع
شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة
شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كونه
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين **بحث وتعقيب**
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة
الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى با
لزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم

وكذا وبم امتياز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يوم لم يصل الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى
كونه منقدما على يوم كذا ومتميز لعنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا
شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز
عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا
الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار
من انه ما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس
فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبا
لعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشيء
غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه
وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات المهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن
فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول
هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره ذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بغير
حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع
انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية
كزيد الرحيم عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة
وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها
ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان
التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل
فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زايد على المتميز الا بالعرض **فصل** في الفرق بين الجنس والمادة وبين
النوع والموضوع ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه
زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد يؤخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
والمهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة المهيات وانما يتحصل بما
يضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء
فصلا وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احدى الحقائق المتاصلة كا
لانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشا احتمالهم في كون وحدتها
نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام جنسي بالقياس
الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن بناطق مثلا صار المجموع شيئا
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالاول الحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث
جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في التعقل
بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو المهية المطلقة

وهي ليست الا الماخوذة لابشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لابشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار واليها معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني

الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس وتغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا لا يصير بنفسه بصيرا باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ لا بشرط شيء

الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول منهما غير محصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات مع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فهيئة الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وهيئة العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين **تكملة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة يحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل ومقيت الطبيعة محصلة دونه لما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ... لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الا بحسب الاعتبار ... فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط ... الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا لفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شئ اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشئ داخل بل بامور منضافة اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظاير لانها مركبة منه ومن شئ آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او نفس لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحتمال انه يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسايط كاللونية فلا يمكن من ان يفرز لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية يحصل بهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسمية معينة بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها **فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية** اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والتحرك ليس شئ منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المقوم بالانفعال الشعوري والاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشئ من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشئ الوحداني لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى اخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسايط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسايط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على واحد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي يطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

قوله مجرد وضع لفظي اي اعتباري ولكن من الاعتبارات النفس الامرية لا كالاغوال والاتكال التركيب العقلي في البسايط العرضية جهلا مركبا فالتحقيق ان التركيب العقلي لها من الامور الواقعية لان الماهيات تحصل بانفسها في العقل ولها اكوان ومرات فالتركيب في ذاتها في موطن الذهن وجود هي بعينها فقوله غير مطابق للواقع اي الخارج التركيب بهذا الوجه اي من المتحصل والمتحصل غير مطابق لنفس الامر واما التركيب من لا متحصل ومتحصل ومبهم معين فهو مطابق لنفس الامر تحصيل التوفيق بينه وبين ما مر انه صادق نفسه اشياء كثيرة بحرانه كل واحدة منها ذلك من انواع المعنى

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في الاعيان فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوح اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون افتران بعضها الى بعض كافتران قوة الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد ابلا امر مبهما ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث ولا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الآخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل

في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقوم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الذهنية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره

وهم وتنبيه

ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذلك ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل مع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى الجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها لكن الاول بط والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه آت بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المط انتهى ولا يخفى ان

الصورة المنوعة للفلك الذي مبدأ فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن

فصل في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد يطلق على الهيئة النوعية وعلى كل مهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التضاد الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد وضياع وعقار

ومن هذا السبيل يحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته

حكمة عرشية قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقوم ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها ما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات ولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سيأتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من مهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فلم اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس باية صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في نفسه الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة فيها هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في مهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في مهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوحدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما سنقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدء للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هنالك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة لحدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر ونظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار وامعن وصونه الا عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس قدم اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك نتعرض لك فيها **نكتة مشرقية** لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الا انه في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وتلك القوى والآلات مع امير جيشها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب التقدم والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى **ذكر اجمالي** كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة **ذكر تفصيلي** الهيولى الاولى كما سيتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدأ الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضانا ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وظلمها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للامحاق والتلاشي موحشة

للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن نوبة اجتماع الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بحيث سيما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية

قد نسب الى افلاطن الالهى انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذى يدثر ويفسد انما هى الموجودات التى هى كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شىء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراى ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندنا في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شىء القابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطن الذى احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شىء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا مناقضا اذ الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولى الارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثانى في كتاب الجمع بين رايى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعى ولا شك فان يتحقق شيئية هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون المتشخص عارضا خارجيا موخرا عن الهيئة في الوجود فتعين الثانى وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هى مهيات كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسى والعالم الحسى انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال انى رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابى من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور وشناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمى وعينى وكما يصح ان يعنى به ظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلى فكذلك يصح ان يعنى به وجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له مما لا يتناهى

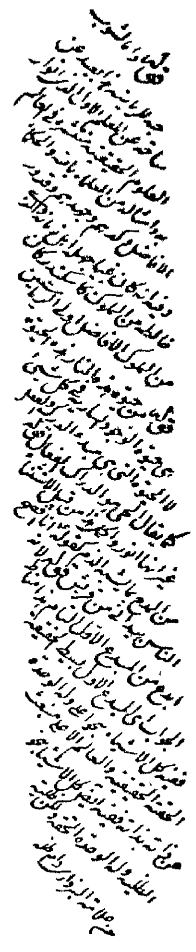
مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى محققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند ربها بالقضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي ومواردها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هنا لك حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني لله تعالى لحفظها في وعاء الدهر المثل العينية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من اهل التحصيل ولذلك لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدم مساويها فلم يكن لهم اعتصام الا الانطفاء نور الحكمة وتغاشي وبحوز الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي للحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل الا الى هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود ذو دقن مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتأله المتعصب لافلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقوم وجود الهيولى والاماهج وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه فلا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب في الهيئات الحسية والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك ممتنع ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك بل لا بد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النامية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها الاخير عندنا بانها متى صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا باوان تميزها بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الى الجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا وامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعات قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قال القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر ومعتن به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك ممتنع بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في عالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال وللكون الشيء ذا رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر ولا لحلاوة السكر مثال وللسكر مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية من الاشعة العقلية وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات روحانية فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع رائحته الطيبة والسكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب لا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاحداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية اهي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع حتما يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامه المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس لكل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النمنة التي يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس و اغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه شخص مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجية والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف القابل او لاختلاف الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف في تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمأنينة في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثارا غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية **تنبيه** فالحري ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وساير افراد النوع فروع ومعاليل واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطية فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله وكمال جوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحصل ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها لنسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتماميته في هوياتها بها تستغني عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا محوجا الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادة فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج وكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فانها

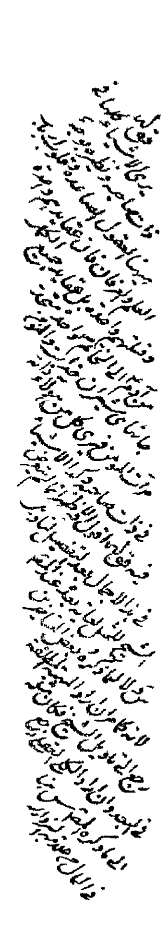
واذا كان الاثر لا قابل فهو لاختلاف الفاعل لا محالة

واظلالها الجسمانية اعنى الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم
الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب لما تحتها الا انه ما يجد
للمثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالى لا يكون
لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل
اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده انما على ما يفهمه
الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يحير فيه
الفضلاء وتكل منه الافهام فضلا وشرفا واما الشيخ حبيبه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والافكتا به
المعروف باثولوجيا يشهد بانه مذهبه ووافق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة
بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل
من في هذا العالم سماوى وليس هناك شئ ارضى البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي
روحانى وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال
في الميمر الثامن منه ان الشئ الذى يعمل بها النار ههنا انما هى حيوة نارية وهى النار الحقة فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم
الاعلى هى احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هى
صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة هى المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه
الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم الا انهما فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هى التى
تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم
حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه
هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما فى غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها
التى ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انها
انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها
الحيوان كلها والطبيعة الارضية التى ههنا وفيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهى فى عالم
الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التى ذكرنا قلنا
ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة
البتة لان الاشياء التى هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة
لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم
الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة فى كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناه ولا يضيق عن شئ منها من
غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم على حدة وقال فى الميمر العاشر منه كما
ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى تلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك
هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان ثم نار وارض



وكيفيتها

فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين فكيف يحييا
قلنا اما النبات فقد دان نقول انه هناك لحي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولي في
حية فهو اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها في نوع اعلى
واشرف لان هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا
متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب
الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات
حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا
النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما
هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء
التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار الكل
كلها في كلها والكل في الواحد منها هو الكل والنور الذي يتنع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عبارات
النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل
الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان
كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك
السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان ههنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز
الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة منشأ
الكلية والعموم ضعف الوجود وههنا كون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وماهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد
ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية
بلا حجاب وامتراء غشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد في كلام
القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي بحذو وحذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على
العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته نعم كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها عن نفسها
لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة
على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وثبوتها
عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيوبتها بذواتها عن علمه ادنى بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والاغشية
والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها الذي للباري فهي بذواتها معقولة له تعالى
كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين
عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء
والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا لما غاب
عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيه كما حين اتصالها

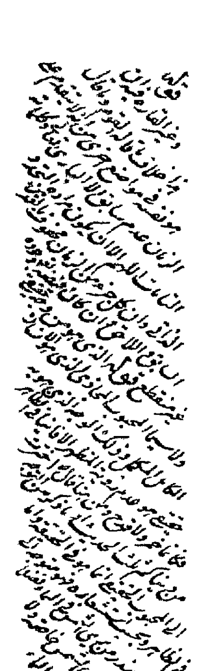


بروتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مرّ من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بط لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوزان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محالها وكيفية حلولها فيه فان العلم لعين الاعدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غائب اشراقا بالضرورة وكذا كيفية حلولها في محالها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا

عقدة وحل قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ومدور محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى مبدء تخيلها فان مبدء تخيلها كان من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها الحكمنا انه لا يتخيل بل لا نعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارقات و مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نتعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها على الابتنام البته وان كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما اعتقدوه وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايض الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن بجملته من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف هو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته محتاج بنفسه الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه ومفاد حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها وان المعلول انما كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايض يبتني على استحالة كون الطبيعة

المفتقرة

المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليمات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيئ انه لو كان مجرد الكان اما متناهيا او غير متناه والثاني بطل لما سنذكره من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين مع ما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان اختصاص البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استناري** لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضوائه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيئ والملجأ لكل حي ويتولج جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فتدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية وحلت في صور الجزئيات وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسوله ص ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن مما قال ع ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في استتاره واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله تعلق طها في منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الاصول ان الغرض الاقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تخريج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدابيرها في المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و



تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة

كان ذلك كما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة

الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة

بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها ولا تغيرها فيستغني ح بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقاة الالوان ويتخلص عن الرق

والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد

تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى يرجع عن ذلك

نظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها فشاهدها

في ذاتها ح ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ودر صنعها الدائم وقد

يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمائل

والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها

باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار

العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا افكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها

وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة

التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين

والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البائدات وقد قال الله تعالى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا فاذا انتبهت

النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها تيقنت

ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة

وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه **تنوير وحماني**

ان الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية

وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقي بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها

عن افق الماديات وكما ان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات

المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناؤها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة

الى الجسد والآلة لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما ياخذها من

طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد

فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل

وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل لتتم به وتكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا

غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا بان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على

الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الحسية المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم

ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة

ولم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي

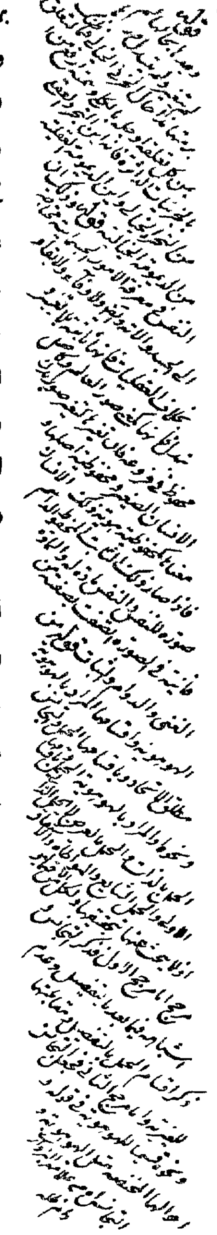
يرتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح

يرفعه يعني معارف العقلية ترغبه فيها وترقيه الى هناك **المرحلة الخامسة** في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية

واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة **فصل** في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار

اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكل

ما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك



بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق
والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه
الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور
المساوية للوجود في العموم الامع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد هذا
يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها
المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جمع
الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا نعرفها الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها
وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه
عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة
مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف
العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بديهية ولنا ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة
الشيء المعقول عند العقل اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى
خيالي فلا يلزم دور وعلى هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة
وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها
او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها
وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ونسبيا وقد الاتحاد في الفصل الى
كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض
المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو
الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت
في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان
جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى
به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا
نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال
وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء
فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون واحدا بالاجتماع وذلك ما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله
فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من
جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا
اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحد

فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ثم اقسامه بها لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن مهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقساما الى اجزاء الحد فهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا ومما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث المهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لمهية شئ من الاشياء لست اقول لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانك اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يتضح لك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتأمل فيما اسلفناه من كيفية عروض الوجود للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين

تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثالا لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثالا للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثالا لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الواحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزم في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه** لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تنضم اليها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وحطرات العقل لا ينتهي الى حد لا انه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشئ واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشئ واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع بها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية التشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا ورد عليه شئ من شانها القسمة كان متشخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم
بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت
وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حالتي الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة
والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهرة بل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل
لها حتى تنعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا تزول عنها
في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته
بطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة
وكثرته فان هوية شيء لا يقبل التعدد **فائدة** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب القوم كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة
للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد
فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان
اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة
لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود
فهو واحد ايضا انما من شيء الاول وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اعتبار الشيء الاخر ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة
فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود
على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهني او الخارجي
يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا
ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد
اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف لو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في
الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيء منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات
في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية
الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون
واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة
منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة ولو
بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا
يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهو هو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الواحد
هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود
ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى
الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا بوجود

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهو هو قد تكون في الطرفين وقد تكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت حدية و بالفعل كانت كثيرة بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف فهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في ان يكون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك ان يتحقق فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهو هوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك عقدته ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب وجود ذي الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلام زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشيء جزءا لشيء اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهو هوية وحدة الوجود في الطرفين و اثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناه ومفادها الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل **فصل** في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوث الامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار سكنجبينا وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

عن الصورية

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا او امتزاجا ولا بطلانا او اتحاد الهويتين بل على الوجه الذى ستعرفه فى هذا الكتاب فى موضع يليق ببيانه

فصل فى بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل فى تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها الا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شئ منها داخلا فى حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد واذا انضم اليها مثلاها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهى الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهى الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه فى باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة فى مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا فى مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد فى غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط فى مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبى الذى هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة فى سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعى بين الاعداد نظرا الى ان التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة عن نفس ذواتها وانها مثل ما بها وهى التى بازاء المهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة فى الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها فى شئ لا يوجب الاختلاف النوعى فى افراد ذلك الشئ واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعى والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه

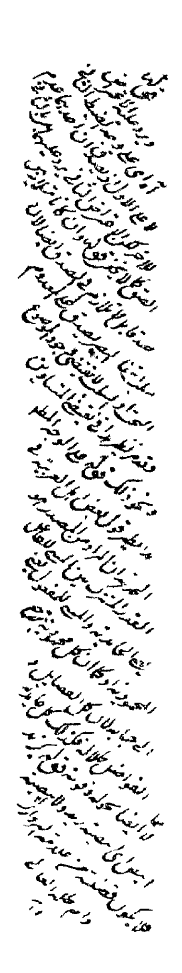
فصل فى التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لعوارض ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بخواص كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضائفين لما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غيرية فى الجنس ومنه غيرية فى النوع وهو بعينه الغيرية فى الفصل ومنه غيرية بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغيرية بصفة غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغيرية فى التشخص والعدد لختص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهوهوية يراد منه الاتحاد فى الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها الا انها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شئ منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد فى الجميع ترجع الى التماثل لان المثلان هما المتشاركان فى حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان فى حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل فى جزء الحقيقة وهو الذى يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شئ وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال فى الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهة ترجع الى المماثلة فى الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة فى الكم وهكذا جهة الوحدة

في الوجوه المادية والتقابل
اخص من الغيرية اذ التغاير
بهام

فى المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المنتزع من التشخصات عند تجريدها عن الغواشى المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها فى مادة واحدة واما التغاير الذى بحسب الانواع المتفقة فى جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع فى موضوع واحد فالتقابل هو امتناع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع ع فى محل التغاير الذى بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذى بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى وبياض الرومى وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذى بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع والدهر اذ الاجتماع فى افق الواقع وظرف الدهر لا ينافى التعاقب الزمانى كما ان عدم الاجتماع المكانى لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان ونحواخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان ومهاوى الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور فى الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان فى قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بان لهما ذات والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهنى والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وقد يقرر فى وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات فى المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك فى اشدها فى باب السلب والايجاب لان منافاة الشئ اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشئ ولا شك ان منافاة رفع الشئ معه انما هى لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشئ له فانما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هى من الايجاب والسلب واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى التنافى يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين فى السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذى هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق الذى يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به

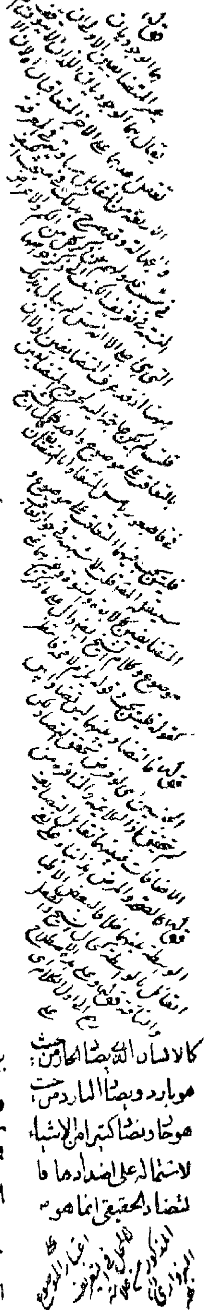
فصل

فى بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهومه القضية وهو التناقض فى اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا فى نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شئ اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر فى نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم اخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شئ منهما صدق



او لا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرس واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف تقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لانه المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس لكلي السالب تقابل لكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف لو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس لمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالابوة والبنوة والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة ذاتية يخلو كل منهما في مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة وهي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر لا يمتنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين بمعنى امتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية

ولا فرسية وقد يخرج عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شئ من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف المتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة وواحد منهما لا يعقل الا مع الاخر **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشئ قسما لقسمه وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مساويا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشئ وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشئ مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شئ من احاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشئ فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان الغير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال المهيات فلا يكون شئ منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما مهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة التي يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضدا لشئ من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة مهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن مهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشئ واحدا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشئ من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشئ بالحقيقة شئ واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشئ ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد



حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا الا ان اصطلاحهم يحتمل ذلك

شك وتحقيق

وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب مع كونهما مختلفين بالفصل ثم ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجود بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج وايضا فكل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث** ومخلص وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية يرجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد
باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادًا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادًا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادًا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول
فلا يرد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في
الاشد ويرد عليه ايضا ان لكل شيء مهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع
تعقله ووجوده تعقل شيء اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها مهية متحصلة لا
بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد
من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزمًا وليست من اقسامها شيئا
الا التضاد **مخلص** فالحق ان يوفى وجه التفصي عن هذا الاشكال اما عن قبل المشائين فان التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي
السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال
هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار
كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد
بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب
كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض
فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في جميع
الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره يتم على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح
وهو امر هين في العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اي ما
من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج
عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل
الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمان الاخيران من
التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخرج بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق
تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا
يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير
من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم
والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد
بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات
والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم مهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما
تقابل التضايف والا لكان مهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها لكونها
ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها لا بسبب القياس
الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها ~~الا من جهة كونها معلولة لها~~ الا من جهة كونها
هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة
تمانعهما الا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره ومهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا
كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين في الانعكاس وايضا

يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودًا وتعقلاً من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس ذاتيًا لكنهما ما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لانا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزءًا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية الطارئة انه من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فالوحدة والكثرة او لا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدًا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئًا واحدًا هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث عنده زوالها بحدوث الاتصال الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدًا شخصيًا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب امر اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب نقايضها لعدم بقاء التشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالجنس او بالموضوع او بالمناسبة مثلاً قد يتكثر فيها مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضائفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر يلزم لا محالة امكان ان يصير معلولاً او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالاً للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلاثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئتين وجودًا وتعقلاً كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الآخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبًا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبًا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبًا لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما يتوهم من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلغ متصد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصًا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول هيئة حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له هيئة وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسمًا خامسًا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة السادسة في العلة والمعلول

وفيه فصول

فصل في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطٍ لا سيما ويذكر ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما بها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما ينفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة وانا نذكر بينها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكنها ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من ههنا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ للهيئة المركبة ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب مهية صنعية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنعي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون احديهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا التحويل المادة في تقويمها التوسطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسطي للمركب ليست سببا صوريا ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ههنا ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم تراض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه آخر كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدأ تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء **فصل** في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات

يجب

بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى سببا اخر مرجحا فح لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شئ اخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجدت المؤثرية مع وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا للذات المخصوصة ولا لشئ من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول ولا في التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شئ كان فان قيل البارى تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شئ معين في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه في ذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا ح لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عداه لزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت لكان اختياره ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات وانتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدور اول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا اخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال بجواز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى ايجاده بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع

اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل يريد بعده شيئا اخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فندفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا وقدم بضميره وما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضرورى هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الاخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوى الدواعي للجهات يبقى في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اذ ليس لو اختير الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشئ مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة لشئ ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شئ اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شئ ولا ايضا مضافة الى شئ ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالمرجح

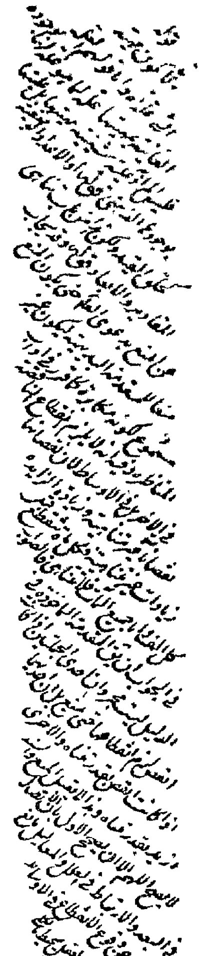
متقدم على الارادة واما الذي ذكره ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكره رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم وجود ذلك الفعل في يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فيترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجايزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بتلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا وقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فتؤثر به تعالى تكون دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان نقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعافا اضعافا لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعاف لبطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهويتها التشخصية لكن يمنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت الا ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني يعرض انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كانت قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث اخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منهبطا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتدائها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدأ برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها فانها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون انيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم تكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حد ولا جزء له بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقضي متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازلي ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستأتي بيانها وبيان دفعها

فصل في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم

التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشئ بتقدمها اخرى غير تقدمها بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشئ المتقدم في بعض التقدمات ما يكون متقدما ايضا كتقدم المعلول الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شئ اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشئ وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصته وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالي وعلى الجوهر اذا كان زيدا مثلا ثم ان ههنا بحثا اخر مع الشيخ قد توهمه الامام الرازي وذكره تشكيكا سيما منه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشئ علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشئ الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان والمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتها فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشئ متقدما عليه فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا اخر ما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية

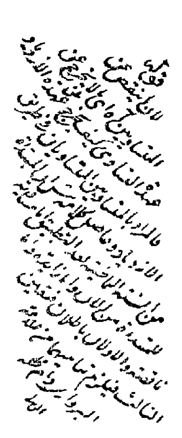
فصل في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو العلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما ابطال الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشئ اذا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا ربما يستدل بان التقدم والتاخر والتوقف والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بحيثية علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون حيثية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور والمفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما حقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه يقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محصل عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد او الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فيحصل جملتان احديهما يبتدئ من المفروض جزء اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

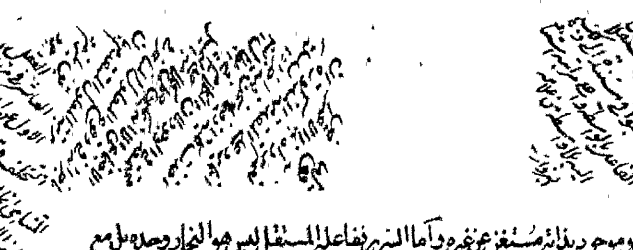


فيما خلا

فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات ولا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعم ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعًا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقتدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان يخص الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لابد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلابد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلابد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتاخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعم ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ آن واحدا واخذ معا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يشترط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود

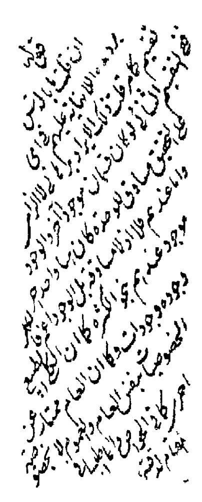


وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا
الموضع ولنا ان نقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار
متطابقين ولا احتياج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه
بقي ههنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلابد فيه من ترتيب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين و
الثلثة فان الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة و
الثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب كلاهما حاصلا عند
ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء
والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب
لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها
نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا
لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء
والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة
كالمركبات من العناصر واما يزيدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا
ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا
يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك
البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فلزم
الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة
على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لابد منها ههنا المجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نعم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل
جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا
لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب لو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز
ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته
الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان
المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها
الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع
ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض
الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

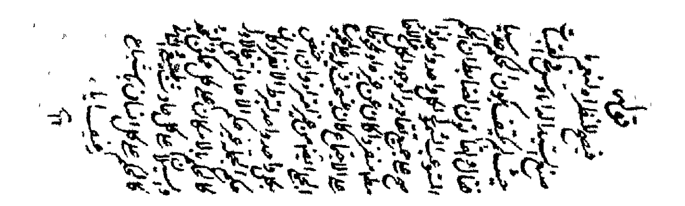


جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بعد وجود تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعليته اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا تم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد بان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان له ان يكون وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مح لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول انه يلزم تقدم الشيء على

نفسه واما كون الشيء علة لذاته لنفسه فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول وجميع معلولاته كما انتهى فانه
لا يخفى سخافته جدا اذ لا منع عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان
المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود
له غير تلك الوجودات والعلة له غير علتها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما
معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجيح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شيء اما الذي اصاب فقوله انهما مفصلا
ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل
ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا واخرى معدوما فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما
في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان
للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان
يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم ان كان الموضوع واحدا
على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه
لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية
تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرار اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين
فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف
الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف تحكم بان المركب لا وجود
له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى انه في الوجود وحدات ولا نم كثيرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها وانما اخذ العدد
والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا محالة في الذهن وان
كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة
العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى
التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على
معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية
فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل
علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما نأخذ جملة من العلية
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان
معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي
معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا
نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من



حيث



حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلولية علتها المتقدمة
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل
والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب في الاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا
كان ما بين مبدء المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الاخير هو المنتهى ان جعلنا المبدء مدرجا على ما هو فالمسافة لا تزيد على فرسخ
المفهوم من قولنا ستون ما بين خمسين الى ستين والاخريين فيصح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه
قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان التالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي
من التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا
يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد
واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايض بط لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فبناء التزديد اما لزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدء
الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة وآحادا على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيجئ بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين
العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت
فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مئاتها او عشراتها وحديث الجانبين وانقطاع اولها بمبدء الثانية كاذب الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة
فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة
المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا
سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من
آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الآحاد

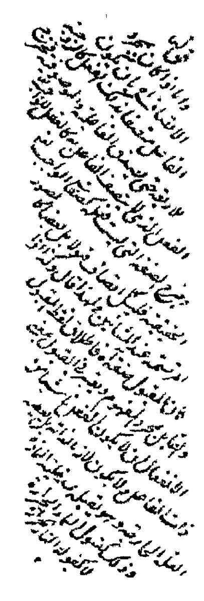
اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بان الامر ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية في كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظ **تبصرة** اعلم ان البراهين الناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محالة تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنى الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فقط بل العرف كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلا للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العللي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

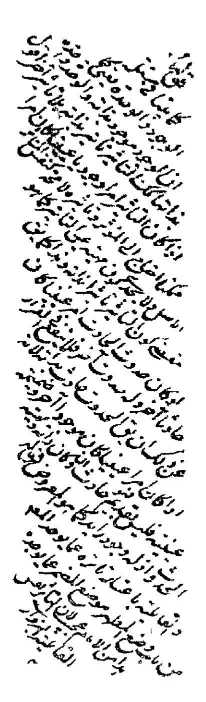
فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء مما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما اقدم منها بين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كما فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا للتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية فلنعتمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء مقوما لشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهنا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذا يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والآخر لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزء قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل آخر الى لا نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الذي بيناه اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما انما هي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الهيئة ويستحيل ان يكون لهيئة واحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدثت فيه صفة تحدوثها اما ان يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا الشيء عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوبة **عقد وحل** قد اورد في الشفاء ههنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا بل نقصا فقولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر فحصولها استكمال اول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم يصح الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان مهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب لقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فان قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**

اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالفاسر حتى يصير مادة لصور اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك الى ما يباينه بالطبع ويخالفه الا ما يغلو بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بسبب القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى الجهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي وايضا وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها بمنزلة الالية كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا و يتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن هيهنا يظهر ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذ الوبعضها ما يأتي وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية انشاء الله تعالى **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتاخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم المهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد هذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون لم طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم المهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وجهان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثنين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بينا في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكروه لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ





اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعاني انتهى اقول اما صحة كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الاول وسائر الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثري جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكانت نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة وهذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعم بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة من ماهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا للقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزم عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا للقائمتين ولا الاضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو فذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المط ويدل ايضا ان للباري عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعية كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون القابل والفاعل باي معنى كان واحدا ولم يعرفوا اكتناه الامرين في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى لجناب الالهي عن ذلك وربما يورد ايرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله فى القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس يحقق معناه فى احد نوعيه اعنى الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فيباين نفس الوجوب الذى لا يحتمله وبالجملة فكون المادة حاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من يرجع الى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه **فصل** فى ان التصورات قد يكون مبادى لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر فى وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا فى قوامه الى المادة وكلما لا يدخل المادة فى قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادى الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور فى البدن من غير فعل وانفعال جسمانى فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذى يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التى فى الانسان بل فى الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصورة يكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر فى ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير تلك التصورة تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس فى الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثانى سيجيء فى مباحث الفلكيات ان مبادى حركاتها هى تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر الوجه وتهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين فى الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان ممكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا فى الجسر وتحته هاوية لم يجترء ان يمشى عليه الا بالهوينا لانه يتخيل فى نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام فى النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض وبنفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير الة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسمانى لا ينجع فيه وترصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ فى الشرف والقوة الى حيث تبرئ المرض وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهى قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادى الامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادى الامور العظيمة وان كان نادرا او غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة او القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما يتعلق بهذا البحث ان الراى الكلى لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلى مشترك بين جزئيات متساوى النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل فى الوجود فهو جزئى وله مهية كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع لجزئى من جزئياتها ارادة جزئية لكن البارى سبحانه علمه كلى وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدء ان لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادى المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض فى عالمى الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول هيهنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور لهم فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئى على ضربين احدهما ان يكون له امثال فى الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثانى ان لا مثل له فى الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها فى الوجود الا باحوال خارجة عن مهياتها ولوازم مهياتها والعقل لا يمكن ان يدركها الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثانى فيمكن ان يكون تخصص لواحد من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان يناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة

عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبيل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع في مواد شخصية

فصل في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لتخصيصه وهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في الماهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني كون هذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يسند الى زيادة استعداد مادية لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او وجودها فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذه القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبرد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالثقة في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يتشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فهيهنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان مادة المنفعل معاوقة عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة رطبة ملاقاة اليد اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزاء هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجودهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود هيهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع

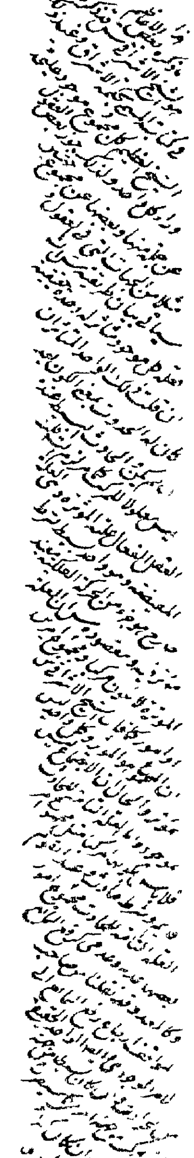
ولذلك قيد الوجوب في عدم قوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين بانه انما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباهها وايضا المهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها لكمالها وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري والخامس ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بغير واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء اخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا اطوار بعد كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء مثله مثل الطبيب للعلاج او الصانع للعلاج و

والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره

المادة كلث واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حرم المخصوصة واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات والحق تعالى بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا تبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المط وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير بحيث يعرض لك واضح البطلان ببيان الملازمة ان العلة ان كانت

صورة المادة والصورة المركبة مثل ع

كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان
الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري
عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره وما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك
الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما نحن بسبيله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه واما النقض
الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجودها بحدوث زايد على هويته التجددية الانصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة
حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فدفعها لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع
كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون
عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه
في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الانصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية
في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق
وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم مباينه في مباحث
النفس لنعم من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم
طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة **وهم وتحقيق عرشي**
ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر
واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس
حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو حصة منها بل قد
لا يقدر على تحريك اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخ اما ان يكون له جزء
صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كا
لعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الاحاد
والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فعلة كل
موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا نفسر وهذا قوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار
انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما
ان يكون له حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير
والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال
الثالث ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية واما الاحتمال الثاني
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الذهب والياقوت في دفع السموم فكان المؤثر في الحقيقة هو شيئا



واحدا

واحدًا بما هو لا هو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسوب السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الآحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكنه يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر والتاثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يعود لك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الآحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حركه بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد حركه بقوى مجموع تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنتفع به في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام

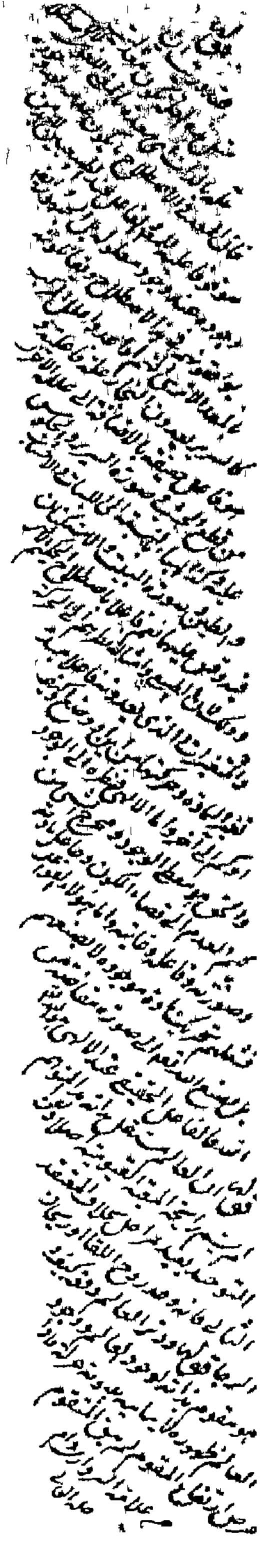
فصل ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فههنا له عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضناها من الصفات الجوازية التي يلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث بها هي هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الواسطة فمع فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين وانما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكنا ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكنا ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا حدث وجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل هي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

قوله على وجه الافحش فيه ان ما بين تحقق جمع بين الازلية والحدوث ... والجمع بين الوجود الازلي او الامتناع الازلي والحدوث قوله وهذا ايضا باطل اي كان معللة الحدوث عدم مرتبة للحادث باطل كون علته علة الافتقار باطل

زائدة مراتب نقلا الا فقاد زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم **فصل** في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع لان البسيط اذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة لذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة لكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لتعبير الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في مهيته او في وجوده **شك وازالة** ومن استخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية ويليه في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا والا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس في قولنا ان في الجزء رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعماله لتلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان **اقول** ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءا لشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة وليس ذلك منه عجبا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور بعض هوية العلة البسيطة والمهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا مثلا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض ومما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلان التناقض باجتماع كل

مفهومين

مفهومين متقابلين كالوجود ونقيضه في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا
بمقابل بل اجتماعهما لا فلان تقابل المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطأة انما يعتبر
بحسب هذا الحمل فنقيض صدوره من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان
كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود محمولا على لكن لا يعتبر في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين
بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بل جهة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري
بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحدق والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق
وتنقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين
مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او واحد منهما مدخل في
وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل يجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك
فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيتان ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان
العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان
الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة
الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ بوحدة
عمومية بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باجتماع امور مقارنة اياها كانت انتهى وبوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلا بالتاثير
كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما
مع انه واجب الافتقار اليهما هف اما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احد جزئياتها بالحركة
واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم
معلول للملزوم كيف طبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان
بين الممكنات المختلفة المهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف
الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك
في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن
لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لمهيته الى علة معينة
فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لمهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له
قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان
ذات العلة لما هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنبة المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل**
في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار
اخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه
مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر
يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه
نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من
الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر
في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة



مع المنى فوجود الابن يتعقب الاب والبناء يتعقب البنّاء والسخونة تتعقب النار لما ثبت ان احدهما بالعرض فكان هما بالذات فان
فان البنّاء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما ثم وذلك الاجتماع علة لشكل
ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فهما بوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المنى الى الرحم واما تصويره حيوانا
وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة
في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار
علة لوجود نار ولا نار وجسما بذلك احق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاتها من حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا
كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره
في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا
محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اوكد من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة للنفوس معتقدها اعتقاد من يتوهم
ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشتغلا
بما سواه من اغراض دنياه ويميل الى دنياها ومالكيها واخلاده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله
الا بطرا ورئاء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد الفوا
بطبايعهم هذا الراي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبارئهم جاهلون لا يعرفون حق معرفته فهم في عمى وضلال
في هذه الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما وراء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع
مطوي في قبضة بارئه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوام لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا
فآنا بل هو امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من
احد الاراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت الحوادث فان من يعتقد هذا
الراي يكون دائما متعلق القلب به معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع امره فانه داعيا له في
كل وقت سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربة الى ربه وحيوة لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك
تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار
عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابتة العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل
وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل

ثناؤه

[illegible]

... مما حاصله ان الذي هو بالقوة ... والامكان للعدم الذي هو القوة

... في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو ... فلا يصح افادة الوجود الا لما هو بري من القوة من

جميع الوجوه وهو الواجب بجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا

ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بحصول العلة

اياه وفي تلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصافه الموجودية في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة

والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء

بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب

الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق

عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا بطريق هنا فان لزوم تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم

جميع الافراد ثم لم يظهر ما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مبدأ للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود

والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا للشيء يكون فاعلا له بحيثية

كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا

بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها

تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان

ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين التخلص من واسطة

الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى

سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق متحالفة والذوات المشتركة في مفهوم شامل

عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة

الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل

وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسايط لوفور فيضه

وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير في مشهد نور يقهره دون علة التام عليه فمصدر ذلك

التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة

ليس بتمام ليس فيه شائبة وهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل

يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب الظاهر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان

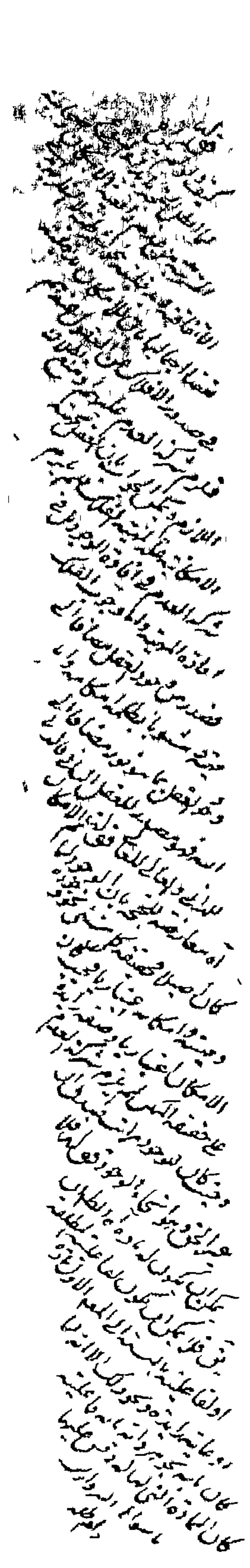
حكمي على هذا المقصد العالي سنطلع عليه ان شاء الله تعالى **تعقيب وإشارة** الفاعل المافيض يحتاج الى حركة والات حتى يصير

ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا امتدت في الوجود

فاعل اول ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة

ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود

ماسواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او عن ذلك من المنافع



[illegible]

فائدة تفصيلية [illegible]

[illegible] ويكون فعله ملائما لطبيعته والثالث بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره [illegible] ذلك الفعل وعلمه وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها [illegible] من امثالها ما سواء كان للتسخير السحر القاهر واستخدام المستخدم العالي بإهانة الفاعلية ايضا [illegible] هذه الطريقة او على طريقة [illegible] والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانبساط و الغضب الشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي في عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة مسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالمية بها هي بعينها نفس فاعليته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعدما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته لاختياره باختياره او لا فعلى الاول يعود الكلام ويجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف وغرض عارض فاذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس الرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق لك في مستانف الكلام من الاصول الايمانية انه تعالى ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجاهلون من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية المذكورة وامثالها الستة المسفورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها

ونوعها انها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الفرعية المنبعثة عن ذاتها اما المستعملة اياها المستخدمة لها كونهما وحبا لها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى يستنبط الطابع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات وتبين تلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما ستنبه على ان الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسه فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذواتها المدركة لذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب نوازعها المحركة الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحاصلة في المرض والسمن المفرط والهزال بالقسر

فصل في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شيء وصفة وارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنسوبة اليه بنسخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازم لازم وللازم لازم ايضا لا الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقائق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول من الجائز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلث للمثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاصل ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال فينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية هيهنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها مما تبقى بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فيتجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهوية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها
وجنودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس
وتورطه في الدنيا بالهيئة عن الالتفات بذاته وبذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا
ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية
الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها
وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فذاتها على كل شيء
منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** في الة العنصرية واقسامها ان العنصر للشيء هو الذي له قوة
وجود ذلك الشيء اما من جهة نفسه او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا معه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة
الاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله
بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشبة
الى السرير فانه ينقص البتة شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان
مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد
للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية
فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا تقبل غير صورة
خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو
الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها اذ لا فعلية
لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما
يكون في ذاته فاقد الصورة شيء وحقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى
من غير تخصص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يحصله واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان
الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود وكما ان كلما قرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية واتم واكمل فعلية فكل ما
هو ابعد منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة والهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها
في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها
وعدميتها **فصل** في الفاظ العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار
عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث
لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها فنفسية النفس ليس
كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية
مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم
بخصوص ذاته بل بحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انه حامل بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى
عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون
لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك
مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلقيب الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

وكأنها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بأن تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أن لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فليس لها في مرتبة ذاتها إلا الإبهام المحض والإمكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصورية المحصلة لها لأنها موجودة بالفعل من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادي الفصول الحقيقية الذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الإبهامية باعتبار والتشخص باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء وبشرط لا شيء **فصل** في حال شوق الهيولى إلى الصورة إن هذا مما أثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم بدلالة واضحة على أن مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخييل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم وتصيقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحق وظهرت لها جلية الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين لهم من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتعطيل المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من أبوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها بأغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القا بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم عن صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا إلى ما أمعنت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته وأما الذي ذكروه في القدح فيه فهو أن هذا الشوق الذي أثبته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً والأول ظاهر البطلان والثاني أيضاً باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة بطباعها إلى الصورة تلك فكان ما عداها حاصلة بالقسر هف والثاني أيضاً باطل لأن المادة لا تخلو من صورة على ما سيجيء والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذاً عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كالحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له بعد ثبوت أينه الطبيعي فهذا أيضاً بعيد عنها ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصورة لو كان هناك تخلو عن الصور كلها أو ملال صورة قارنتها أو فقدان القناعة بما يحصل لها من الصور المكملة إياها نوعاً وكان لها أن تتحرك بنفسها إلى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الأين أن كان فيها قوة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فإن حصول هذه الصورة إن كان موجباً للملال لنفس حصولها وجب أن لا تشتاق إليها أو كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضاً لها بعد حين لا أمراً في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز أن يكون أيضاً غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال والمحال باطل أنه ينساق إليه لا اشتياقاً نفسانياً وأما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز أن تتحرك الهيولى إلى الصورة وإنما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا أنها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق إلى الصورة المقومة التي هي كمال أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة من هذه الأشياء تعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي فيها انبعاثات نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة وأما على الإطلاق فما لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام وإني لأجل محافظتي على التأدب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم وأساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم أشباه آبائي الروحانية وأجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست أجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية

ودفع شائبة الدين عن العلمية والعملية بالعجز عن دركه والقصور عن معرفته بل كنت دابت السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي صحيحا فنرجع على بعض اخواني في الدين واصحابي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيانا لسبيل يهدي نبيهم فاقول ان القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من ثبوت العشق الطبيعي في القوة المادية فاني
اسعافا لشدة اقتراحهم والحاحهم في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول
المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية
او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة
الوجود يستجمع بنفس جوهره ممدا لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجودات قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا
ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد بذلك الماهية على الاستتباع وانه المتحقق
في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها
مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية
كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود
العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق اليه واما الآفات والعاهات التي ترى في بعض
الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها يرجع الى
التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من
المتضادين عدم وجود ضده من جهة الاسباب الاتفاقية العلية على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشاة معينة جزئية بضيق ونقص
عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة
القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور ورداءة
وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على
تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا
يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها اصلا بل الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن
بعض اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتشتتها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء
ويغيب الكل عن الكل ولهذا لا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم
عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة
الجهل وما يصحبه في المادة المقداريات والمتكميات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين
ليس هيهنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض هيهنا
ان تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه
وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان
العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من انحاء النقص مقدس
عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يلحقه تشوق الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام

التام بل ويبدأ الاشتياق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي تليق
بمرتبة كل منها فانها بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بلا توسط
ذواتها ودعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يريدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا
وعواطف نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاواني من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا تتصف
هي ايضا بالشوق الى ما دونها بل ولا بالالتفات اليه وانها لكونها هائمة في جمال الاول مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها
ودوام استغراقها في الملكوت الاعلى لا توصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا بنحو مندمج في ذواتها الامكانية بحسب خفاء مهياتها
وظلمة جواهرها عند اعتبارها في نفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها فذلك
لاجل قصور وجوداتها ونقصانات هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حد قدر ادراكها من الوجود الحقيقي والنور
الاحدي فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للمهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند
سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود سواء كانت نفوسا فلكية او صورا
سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر استعدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما
سينكشف لك في باب الهيولى انشاء الله تعالى وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المحركات لتصحح ان جميع هذه الاشياء كائنة على
اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوي التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من
من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه وان كانت
مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود
واتحاد الجنس بالفصل في المهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة و
القدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها
الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو
مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل تمامه يكون
مشتاقا الى حصول ما يفقده شوقا بازاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون
الهيولى في غاية الشوق الى ما يكملها ويتممها من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها
شعورا بحسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها بخواصها من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير
والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان
واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية وتستعد
حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي لشيء ما له شعور ضعيف يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته
من المشتاق كما يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يثبتوا لاعتبار الاول من جهة
ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن بحسب ما يكون لها بالاعتبار
الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها
هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يتوجه ها هنا البيان ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني
في الجواهر المجردة وخصوصا في الجواهر العقلية والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي
هي حيثية حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية لجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المبدع الذي ابتدأت منه فهي انما
يكون حيثية شوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة افتقارها لذلك لا لما الذات واما الجواب عما ذكره الشيخ
والتخلص عما اورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يجوز ان يسلب عن الهيولى ممنوع
بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا وبحسب اعتباره اياها مطلقة

مبهمنا قصد مبهمة في غاية الابهام لكنها تصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي بها تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصل نوعها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الى كمالات نباتية كالتغذية والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق الغريزي الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور ولو كان هنا لك خلو عن الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى الصورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامراة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الى قدر ما شاء وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها الشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى في الصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي يفقدها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يأتيها الصور الطارية الى اخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها نحو صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفي لها هذان الحقان والاستيهالان معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احدهما وبقاؤها اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص باحدهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر وعند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا لذلك ومادة ذلك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية كل كمال وصورة منها لا اتم ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية الى الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون التحصنات من الصور المتفاسدة العنصرية ومما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد

كلا تالية

وتعانق بينهما بل مع تكامل كل منهما بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا إلى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية أن يرد
لغايتها غاية أخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بيناه في مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع وتبين مما ذكرنا صحة ما هو المروي
من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التي هي خيرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجمال الأ
والكمال الأتم بل ظهر أن جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد وفقد
الوجود إذ لو لم يكن معه قصور عن درجة الكمال اللائق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود وبحيث لا فقد لا شوق والفقد إذا لم يكن ممكن التدارك والحصول فلا شوق أيضا فجهة القصور المتدارك والفقد الكمالي
المنتظر كما علمت مرارا إنما هي الهيولى الأولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما يظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت في رسالة عملها في العشق
حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعدما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات
الحية وغيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة فرأى أن كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها فأما الهيولى فلدوام نزاعها إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت إلى الاستبدال منها بصورة إشفاقا عن ملازمة العدم المطلق إذ من الحق أن
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا مهمها إلى الخوض في ذلك فالهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت دميمها بالكم فقد تقرر أن في الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة أما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهي على الأول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة لأنها
ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت أيضا أن للصورة عدة معان أخر وقد نبهناك على أن لكل مما اشتركت في معنى
وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما أن معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة
وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والأخص المقوم الذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلاث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان وأما الصورة فكما علمت هي
الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جوهره الصوري
بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة وأما المركبات فإنها لا تتقوم
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى ترد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبائعها فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا يحصل هو ما هيتها بالقوة المحركة لها
بالذات إلى جهة واحدة وإنه كان لا بد وأن يكون هي ما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معا فيحدث
كالإنسانية فإنها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون المجموع أمور غير
مقومة ذاتية في التقويم وذلك لأنا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء نوعا واحدا فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب أن يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف وإما أن يكون المستقل أحدهما فقط فلا يكون
الأخرى صورة وإما أن لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد على أن ذلك يستحيل
أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة قبله فيكون سابقا
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال واذا بطل القسم الاول وبقي احد القسمين الآخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثاني وان يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وما
نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه
في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر
التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تنحل بالاصول
التي سلفت منا فنذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه
جوهرا لشيء وعرضا لآخر ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير
كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي لها
هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة
كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات
فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان
وليس مقوما داخلا كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول
معناه في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وسيجيء ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم
مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل
منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها مع
كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما قيل فيها اما الغاية وهي ما لاجله يكون الشيء كما علمته وهي
قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تع وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء
كانت في القابل كتمام الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل
القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
في وجوده علة غائية ففيه شك فان من المعاليل ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا
بلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان
هذه الامور في مباحث **المبحث الاول** في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادئ مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال او العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة
سابقة بل بنفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما ستعلم لك مزيد فضل انه تعالى
من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
حدثت القوة المحركة التي في الاعضاء فقد تبين ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة
هي نفس الغاية التي تنتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر من موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه واستقر
فيه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة
في كل حال وجب كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التي تكون في عضلة الحيوان لا غاية لها غيرها مجازا في المبادي

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق المبدأ القريب الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها
من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي
ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا
كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي
من حيث انها غاية له اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية
على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خير غير صحيح
فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية ما بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدؤه فكريا البتة فليست
فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله فيكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فانه
مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
غير النهاية ثم ان انبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا من يلعب باللحية مثلا علته لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال
الى هيئة اخرى وحرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال
عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي او تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان
وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا **المبحث**
الثاني في الاتفاق زعم ديمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا يتجزى لصلابتها
وهي متبثثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على
هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبادقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهم في ذلك
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس نظام النشو والنمو لكنه كعكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم يحكم بان نظام النشو
والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت
الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه
القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم
ومنها اكثري ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه معارض والاكثري يتم بشرط عدم المعارض
سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونافض للعزيمة وامكان الوصول الى
المطلوب فيستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما لقبول ما
طبيعته فيجب ان يخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الامر الاقلي انه دائم بشروطه واسبابه فهي صيرورة
المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي اتفاقية عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما وقع في السنة الحكماء الاشياء كلها عند
الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر

ثم على كثير فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليه الذين بالاتفاق
بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
يتادى السبب الاتفاقي الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى الغاية
الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففي الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فالم يكن اولا امور طبيعية او
ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما من حيث ان الامر
الكائن في نفسه غير متوقع عنهما اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها النادية اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر انه اتفق مثل
كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يتاتى ان قعود زيد يتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فان نسب الى بعض الناس اسباب
او ديمقراطيس كله غلط واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبه
حرفا او العواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد
في حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا تشعر
لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى
الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشتهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادي الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة
اليه وتغذيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سبق في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وصل كل واحد منهما متوجها الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى
نظام واجل لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من بيان صات النفس وكسر قواها البدنية التي
بسببها تستعد للاخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية للطبيعة
يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانصلاح الخيرات ونزول البركات وهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحركة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما
هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب اسناد قلبيات
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتعويلات وانه يتعلق
عليه لدلالة ما تضمنه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان النسمة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان بمبروزة حبة من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة التي

كما والملك والافلاك سليمة عن الموانع والعوائق المختلفة فلا جرم ما يفعلها على نهج واحد من غير روية

تحركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالهيئة الارضية بل لان قوة في الجزء
افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضي فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك
القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا فلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات اذا ادت الى غايات ضارة كان ذلك في الاقل ولهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير وان لم يعقها عائق وايضا
انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اغناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **البحث** الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي
في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال
الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن
عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تريه الاشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى فهؤلاء
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما مر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية
ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يخصص
احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا
لهذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كان في افتضاحهم فان المريد لا يريد الا شيئا نفوذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده رجح احد جانبي امكانه فحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة
كما مر واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان
للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات
ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور بكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثاني ان لكل فلك حركة
الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذا لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوي
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي جميع
في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل
والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة توجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما
فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها
العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما
للكواكب انما حصل بالكوكب فقبله والا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من
المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي بما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الرين
عن القلب من اراد الاطمينان فليرجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتضٍ لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا وان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فقد
ان الداعي هو مبدأ الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج من ذاته لكان

الطبيعة في حال ما يكون

العارض له

فان الحركة المعينة

تا قضاء الغاية عليه وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما هو فاعلها وبيان ذلك انه ستعرف لك ان شاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وانه مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان الله فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها لا لاجل كونه صادرا من ذاتها فكانت فاعلا وغاية

وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب تعالى فعله وارادته لاجل كونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته انما هي بما هو محبوبه بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله وقرأ القاري بين يدي الشيخ ابي سعيد ابي الخير رحمه الله قوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا **المبحث الرابع** في غاية الكائنات المتعاقبة الى غير النهاية ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات ما بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او في الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للملزوم لغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اكثف للقطع وانما لم يكن منه بد لا لكثافته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في العالم في هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤديا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها كيف يتصل النار الى ما يفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى الاجزاء والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية ان شاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية هذا شأن غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم المراد منها هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غاية كثيرة فذلك غاية وهما لكل فاعل غاية بحسبه ويميل النفس في ذلك الفاعل الحق سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلل الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلولة في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يوجد بها التي فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشي بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل به وكان قبله بالقوة فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر والحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة ولكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل به كان خيرا ومن جهة انه مبدء حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب للسكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فالاجر غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت **فصل** في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به ولا بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا ما لجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليحصل له ما هو اولى به والطبيب من كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر اجمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب له غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل به لانه فان سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه في نفسه فالسؤال انه حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ في الخوض في تنقيحها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر لعلمت ان العلة الغائية وحدها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل بوجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعانا وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فنعلم ان العلة

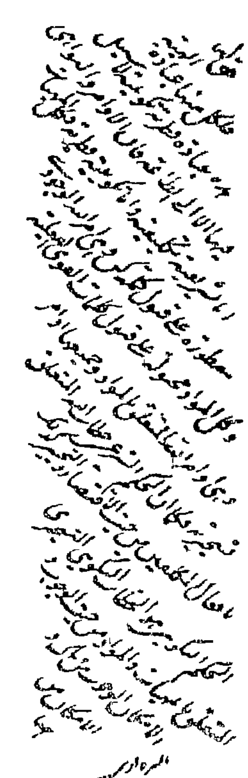
لا غاية له

بالفعل له

المنفعل به

الغاية

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا ستعرج اليه بحسب الاستعمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملالة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاء يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عابث بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان تكون تامة في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرض في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضي قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف لم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيره منها اليس لو فرضنا انسانا اعرف اسما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها منتهية في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادة كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها بحق اليها ويقتبس سنا الشوق نور الوصول لديها واليها الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته وهويته المستفادة عن ما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير والخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توجهت الطبائع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق اليه عند بنوته ان كان مما يباين والا اتحد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص منه اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما يستعمل المحققون عين الذات فاذا العشق هنالك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او متنشئا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة الكاملة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة



للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من
القوة الى الفعل باعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل
واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدأها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات
العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع وطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى
وترشح خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للاذابة والتطرق فهذه اقرارها بالمبدأ وخضوعها
وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو دون
ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو وبادشمال بيندارى هميشه
فشاند دست وهمى كذارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره انوا
وتسليمه ثم الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب
وحملة الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم
الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فهاذه مراحل العبادات الآتية
ومعرفة اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرفها القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان
والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو
لم يسجد والحيوان طايع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والشقاء فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة
النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية
وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة
من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه
القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته
النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق بل لا فهم شعر فتبين فان بعضها
وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا
سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدأ الاعلى وعشق طبعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى
ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس
الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان
كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في
تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت وما اشتهر من هيهنا يفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية
والسافلة في تحريكاتها هو التشبه بالعلة الاولى من جهة توجه الاشياء المحركة اليها لا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر
سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان
مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر
في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا شيء الا ويجد فيه شوقا الى المحبوب وتحننا الى مرغوب طبعا وارادة
قال بعض العرفاء لعمري ان السماء بسر عشق دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لستيان في هذا الشان ولعمر الهك لقد اتصل
بالسماء والارض من لديه ما بالسامر تجلي جماله الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض
لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عندهما ومشاهدة لطفه الازلي هي التي سلبت افئدتهما كما قيل في الشعر
تدلك من نسيم اللطف سكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان
تكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات
ومتاخرا عنها بالذات فيكون شيء واحد اول الاوائل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه بما يكون اذا كانت

من الكائنات واما اذا كانت ما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وتتبعه
الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تع اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء
كما ستسمع من عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتشتاق اليه طبعا وارادة
لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق
يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق
بين الغاية الذاتية والغاية العرضية **شكوك وازاحات** قد يحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو
فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه
وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حقيقيا دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود
اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو ممتنع فان اشتبه
عليك ذلك بما نرى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه
لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم انه قصد الطبيب غرضه ليس مفيد
الصحة بل انما مفيدها مبدأ اعلى من الطبيب في قصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا
والمفيد انما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب
بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر ان الغرض ما يحصل للفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان
يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا اشرف مما قصده ووقع بحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والحيوانية التي
هي في الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في المكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود
على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود
الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرئة للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تع وان لم يكن في فعله غاية غير
ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلم او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما
يمكن وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود السن للانسان او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يجب
كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تفعل فعلا لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض
ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها
من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام
نصيب وتيسر وكذا مقصود السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما هو ورائها من طاعة الله تع نيل الخير الاقصى ولكن يترتب منها
نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا الا الاهواست عاقل بكمان كه دستم است او ياد دوست دريا بوجود خويش موجي دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اواست فالواجب تع يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام
الاقوم فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل مترتبا
ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وجهل في الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على
كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا
مما يتوجه اليه جواب نعني بالشعور مطلقا علمها مما لا سبيل لنا اليه بل التحصيل والنظر يوجبان ان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى
ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وان لم يكن لمقتضيها وجود الا اجرأ فلا يخلو من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل

الروية

الروية والقصد بل الحق عنده كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه انشاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا **سؤال** قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية **جواب** هذا الاستدلال يحسن بمخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها **زيادة تبصرة** قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه واحده الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأ عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معرفة كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة ولذلك بني العالم ولاجله بسط النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور **تذنيب** قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى وليعلم ان هيهنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه رتبت لطوائف الاثام من الناس فهم سالكوا اليها في لدس وعماء من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولو لجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القران من تولى الله واحب لقائه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعكس ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فيتخصص لكل معبوده ووجهه اليه كما في قوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هويه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشاة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا لا فيذهب به معه في وادي العدم فيقلبانه في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين **فصل** في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد منها بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وعدمها بواسطة اتحاده بالكيفية وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح الا ان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الامور من مراتب الوجود لا المهيات فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان تخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا مناط بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وسائر الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من الماهيات

لاتصافه بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشيا
لكن بسبب تلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي او ليست الا هي وليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة
ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب
صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود ولا ثبوت السلب من البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب
صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا
لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم
على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية ولوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون
واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر
عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رايحة الوجود اصلا معنا
ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء و
ما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة
المهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي
الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدء الاعلى الخالي عن القصور
المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء
الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر
من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية
اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث يحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط
الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف
في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام
للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الوجود في نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية
فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية
الانسان موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع
العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتأخرين والوجود وقد دريت انه الوجود
لا المهية وقد تحققت ان العلة كيف تكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف تكون علة ما بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة
جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالآخر ولما تبين بطلان القسمين
الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد تبينا في مبحث
المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق والعقل بعينه ينتزع من الاشخاص الوجودية
الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي الحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية
او الكلية الذاتية او العرضية صور متغايرة عند العقل يحصلها من التشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يفعلها من
جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها عمرو واخرى صورة يشاركه
فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور
ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودهما واحدا
واما في غيره فالذاتيات المتغايرة في العقل متغايرة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات
في كونه حساسا ومتحركا بالنفس الحيوانية وجعل وجود النفس حتى اذا زالت النفس عنه بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

قوله

السبزواري

الجسم غير جعل وجوده

وحيثية

وجميعه باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي واما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يترائى في عالم الوجود انه غير الواحد المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات من حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى

نقل كلام لتقريب مرام

قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا يزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم وفي الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ما ذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل

شخص يتخص من هذا النوع الخاص له لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا يرجحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين
ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود
العيني هناك وماثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد لما
لما نحن بصدده اقامة البرهان عليه انشاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان المهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها
من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى
الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه
مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو
فوق التمام حيث ينفصل عنه بحسب شئ الجبر الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته
حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على
وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية
المسماة بالذاتيات ان كان منتزعة من نفس وجود شئ او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام
عنها ولا الحكم بها عليها الا بعد صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته
واستفيد ايضا من كلامه ان تخصص الاشياء وتعينها بالوجود بينها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم
الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلام العين الثابتة والوجود العيني منعاكس الحكم الى الاخر يعني ان المهية
يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو
محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة
الربط بين الاشياء هي جهة الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتهما بل بعلاقة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوحود والى ذلك
وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الاول الواجب الوجود وذلك
من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا
تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره
فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس محبته وكماله والكدورات اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها
فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصبغة الله ومن احسن
من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب واشار في قوله لمهيته المنشاة عن هويته الى ان الصادر عن المبدء الاول والموجود بالذات
انما هو وجود الشئ الذي هو نفس هويته لا مهيته الكلية بل المهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات ونشأ منها الا ان اصل لها في الثبوت
بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل في الكشف عما هو الغاية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى
طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد للشئ بالحقيقة
ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا
لا انه شئ آخر يوصف ذلك الشئ بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثر ومفاض لا شئ آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى
يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شئ والآخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط
دون الثاني الا بضرب التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريدها الا لمقارن لهما نفسا
فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل في قوام
معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول

قوله

مع قطع النظر عن هويته موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول
ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ
ما اصلناه من الضابطة في كون الشئ علة ومعلولا ومن فان المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا
معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعانى كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدء ومصحوبا اليه
وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة
عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء برئ الذات عن تعلق بامر زائد حال ومحل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع
وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقى
شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن
احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية فى الوجود
بين الحال والمحل وههنا اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسانى المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثانى للوجود الواحد
الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والان حصحص الحق وسطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ويقذف
به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شئون
الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان فى الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخرا
بحسب السلوك العرفانى الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره
بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شئ مباين عنه فاتقن هذا المقام الذى زلت فيه اقدام اولى العقول والافهام واصرف نقد العمر
فى تحصيله لعلك تجد رائحة منه ان كنت مستحقا لذلك واهله عقدة وفك ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان
يكون حقيقة الواجب لاجل علته فى جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا
ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شئ منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة و
العلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضائفه اعنى المعلولية وسيجئ ان المضاف جنس من الاجناس العالية
والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول فى الفك عنه
ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هى اقسام المهيات التى هى زائدة على الوجود ولهذا اخذت فى تعريفات تلك الاجناس بان قيل
ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا ومقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلى لا يمكن
تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده فى الذهن وانما هو محض الوجود العينى وصرف النور
والتحصل الخارجى لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بصريح الدهشة عقيب المشاهدات البرهانية ان
الذات الاحدية يكون بايثرها وسمتها بنفس انيته المقدسة ووجودها القيومى السطوعى لا بحيثية سوى محض نحو هويته فيلزم الانثلام
فى وحدته الذاتية والتركيب فى اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع للعقل ان يحصل فى ذهنه صورة مساوية له فى المهية كيف وقد صح
ان لا مهية له غير الانية الواسعة الكرسى نورها السموات والارض فالحاكم بوحدانيته وقيوميته التى هى عين ذاته ليس هو العقل بل صريح من
البرهان الوارد من عنده والنور الفائض فى العقل من تأييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو البرهان
على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هويته شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجى بحيث يلزمها بنفس وجودها
الخارجى اضافة الى شئ لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة فى نظائر هذا المقام ككون البارى بذاته
عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس
الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة فى البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقى وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت
من المضاف المشهورى وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذى هو مبدء كل شئ وكذا اندفع الاشكال الوارد
فى اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغى ان يكونا معا فى الوجود والمعية تنافى التقدم الذى يقابله وذلك
لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجى والاضافة انما تعرض لهيته

الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** ايّاك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام ونقول انا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف البارئ جل ذكره بسمات الحدث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على فريضة اصل القوام واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب انه تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الا وهو بحسب اصل ذاته ولا بد من فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقته صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل بها شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم من الذي يسلط عليه بالاضافة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان لكمال ممكن اللحوق به مفرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليته عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم تابث لا يمكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب بالفضائل اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه مل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خير فيه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه ان مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لا لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تقدير امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهته في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فادا تبين الحال مع ضيق المجال بما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والاوهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في لسان ارباب الذوق والشهود ووقع بسمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصافه لجماله او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره

لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والاثنينية ادفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة
حالّة في ذاته او بعث يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون
ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى
المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشمل التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته
الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد وجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في
العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست قول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي
هو عين باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية
عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الهيئات
الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بتفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه
المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب
العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه
اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها بحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي وتخص لها
في ذاتها شئونات متنوعة واطوار متفاوتة يلزم بنبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما
ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصاف عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان
الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد
مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية و
العادية والصمية والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافها بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات
المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية
والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع
الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي لصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف
الذي غفل عنه اكثر الفضلاء **اشارة** الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون
معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق
والعماء واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة
الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها
المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع
الموجودات **اشارة** الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير
بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموجود به بالامكان
بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاط الامكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته
وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه
اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم ايها السالك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة
بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في
عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته ووحدته التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل
كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظله منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في
اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم جوهرا وانفس دانا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر
مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجوهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية

اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الاولى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او مبدء من مباديها الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على طبق مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان ما او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو الجمعية وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقايق متغايرة بعضها عن بعض وان كانت ببسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع اشتراك فى مطلق كونها اسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متغايرة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل وآية على ما فى الغيب

تثبيت واحكام

اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع فى كلام بعض منهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف لفظ الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لسان التوافق فى نبذ مما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسئ ظنك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او نحو منها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشئ منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن هيهنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب والجهة الامكانية فيه والتركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شئ من هذه المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة فى نحو من انحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة ولا يلزم من تعددها

على هذا النحو العقلي لا الامكان ولا التعلق في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات النائية لبطل
قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهة الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني
الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء
الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود
الحق بقدم لانها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات
الوجودية مع بساطتها تتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها
ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي لا ما قد
ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل
والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس قد قضت
ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا في حضرة العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه **فصل**
في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه
يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها
اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة
القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة
المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا
العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما
خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج
ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس
له قدم راسخ في معرفة المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قواعد
العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق
العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون
بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت
وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما
نبعت من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود
المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات
والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن هيهنا ملاحظات
عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن
واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب في حد من الحدود
وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين وجود وموجود بهذا الاعتبار الا
ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف ايضا مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق لكونه
عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا الا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله
وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا للمراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المعكة من طبيعة الوجود وهو جهة تعينها
الذي يحصر وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراد سنخ الوجود
عن الممكن امر متحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني والحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة
الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية والمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً في المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة وما اشد سخافة قول من اعتقد من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لا يمكن انكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الجود دون الصناعيات و التعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل التي هي كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها انما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو احقر من ان يخاطب فيترك وجهله و قال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راساً ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلث في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحداً وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحداً لا يرى نفسه ايضاً بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحداً وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وسائر اعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انساناً ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد معاً من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبياً وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرء كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جداً انتهى كلامه وقال في موضع آخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وانما الافعال اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذه حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزاً الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظراً الا في الله و لا عارفاً الا بالله ولا محباً الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني عن نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة تفهمه موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تلبينا لقلوب السالكين مسالك اهل الايمان ودفعا لما يتوهم بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف في الوعد والوعيد على تعدد مراتب الوجودات وتخالف النشآت واثبات الاصالة للعبادة ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا الحبر ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات لانها وحدة جمعية اذا نظرنا الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات لذاته ينبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشا موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المحقق بذاته والتام والتام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات واما الواحدية فانها شرط ظهوره لا علة وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحديد بنفي وصف واسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدءا للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا بالاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبيل آثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي التصور الذي هو الذي علمت انه من المعقولات والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي تعداد صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المتهيئة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على نحو ما كان في علمه مهيئة بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان بعده عن حضرة الوجود واسمه في ايجاد الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء

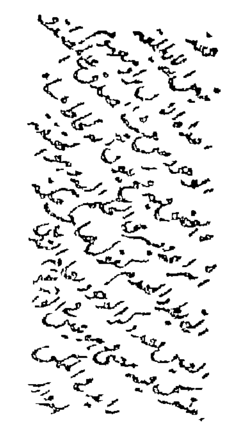
رفع اشتباه قد تبين بما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا لزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى على ما اكثر ما يبحثنا

قوله

قوله

لاهل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات
الممكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما راه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب النظر
والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل انما قلت لم يجد لبصيرته
ولين بيد ربه الامر الا لمبصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها نفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة
في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي
بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود المنبسط
على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء
باعم اوصافه واولها حكما وظهوره للمدارك تقريبا وتفهيما الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة
الكتاب باشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول بين ما نزه ولا يشهد عينه كما ستر عليه نبينا رضي الله عنه في بيت
والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاد **فصل** في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما بينا لك
المراتب الثلث علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية
والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة
الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه
المشيئة ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة
المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يجامع الوحدات
الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها منتهى جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر
الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم
عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مرتبة الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والمطلق انما تثبت
بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جملي بالقياس الى الموجودات
المتعينة المتباينة التي الفه الاثار لا اولية ههنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند التحليل الذهني
العقل الاول له وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احديته ذاته مقدس
عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عنها
بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لها مع لينها فكذا الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه عن المهيات والاعيان الخاصة الا
ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت امور متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه
من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الحاصل لا كونه حاصلا اي اتحاده بمهية المخصص لما علمت
من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية الذاتية للعالم وجودا
فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو سبب في التاثير والايجاد تقسيم
تفصيل لما تكون الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي
يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني وقد يسمى بالوجود بهذا
المعنى لا يطلق احد من العقلاء على ذاته لكونه امرا اعتباريا ومنها الامر الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقائق والوجودات
وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون المسمى بالحصول والوجود الاثباتي كما في قولنا فرس موجود شاعر او بربه هو كما في هذا الوجود
المسمى كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق لا هو موجود فيه ما عدم اذ لا وجود
له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدة
كالشيخ محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب شرح حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلامذته
الوجود على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم المطلق والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق عليها
المطلق

وهو بعقد واما كان حكما لما اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزم بحسب كل مرتبة مهية خاصة



العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى وانی لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه
والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنخداوندی که هستی ذات اوست
جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفردوسي القدوسي في ديباجة كتابه جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی
وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهائیم هستیها نما تو وجود مطلقی هستی ما وأما عند علماء
الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم
على ذاته تعالى تسمية واما الاطلاق توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه لا نقصا
للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات
واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها
الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر
ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله
ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و
امتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد
ومن تامل في كتبهم وتدبرها تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود وظهر
له ان اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه
صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق
المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلا ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ
قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت
بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي
المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت
الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة
او حيثية اخرى غيره انه مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته
بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته وما دل شئونه من جهة سعة رحمته ونفوذ
كرمه وجوده وبسط لطفه وحبه ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من
فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع آخر منه ان الحق هو الوجود ليس
الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية
الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء (في الظهور) في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو
والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد
تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها
اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
ارادة احد معاني الوجود الحق او المطلق او المقيد والاقرب بالتأمل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يشعر بعدم الخلاف بينه
وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امر وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكحل بنور الهداية
الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل
هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث
مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل منهما سر عند فهمها قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة
الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن نعته فقطع الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا الفعونا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة ولهذا التوحيد تخصص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما تشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه الفوائد ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها كانت قد امت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والماهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها امورا لا تاصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل ان الماهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويباشرها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ يفيد بهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور وللاثر في ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بانه انفعلت بنوره سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات والاعيان وبسببه تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من الماهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا واما داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها سيه روئي زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكماله في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فان كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكذا العرفاء كالشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي صرحوا بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء

في القرآن

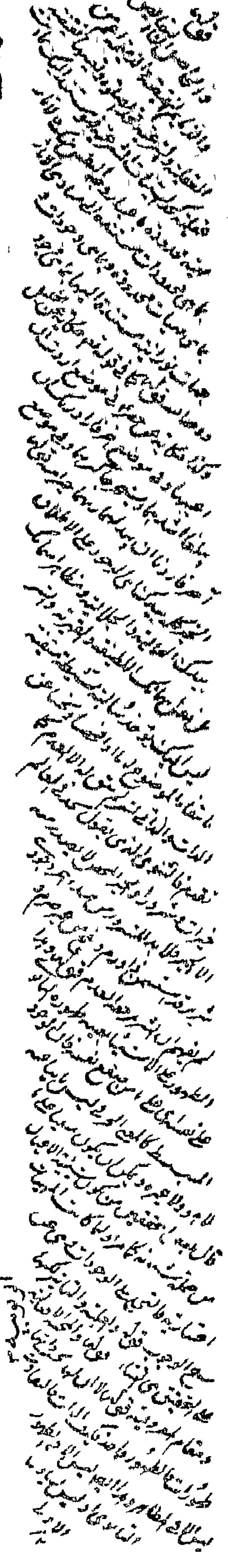
في القران والحديث مخالفة لما شاهدناه المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهوماتها الاولية كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حضرته وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتمد اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت هست دروصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القران والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الاولية من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القران والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة و المجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثانية كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القران وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا ومقدسا محلا كما لا يتمكن يهودي ناصريا والافلاك تلعب بالتورية وظاهرا اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا فينبغي ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي التنزيه والتشبيه اي المأول والمتشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه القائم على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شأن لها الا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص وآفة وفتور ودثور فانه لسان مقال الظهور لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشفيفها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها وبعود لون الوجود في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر **وهم وتنبيه**
ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة والعين الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال العين كما في الاحوال الذهبية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بسور الوجود المحدث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب بحيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكاله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف ومشاعر كل ذكي وبليد عالم او جاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن من مبدء الوجود بآذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ماهية كل ممكن على ما قررته متاخرة عن وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية وهي منشأ علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية تنبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها منفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل انشاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفايض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان وجود الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الاعلى ضرب من المجاز ولاجل دلالة لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد وبدون المشاهدة جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شيء هالكا الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الماهيات والاعيان الثابتة

وان لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعلم اعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشأ للضلال والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وههنا سر القدر على ان بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الاعيان من جملة شؤونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه بحر العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضراء مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شؤونه ايضا من احكام ذاته لكنا منه في وحدته ولكن ثمة دقايق يعرفها الكمل وههنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك ولاحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بان منبع تجلي الوجود الحق الاحدي على هيئة من المهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده او واجدة حقا بحقيقته ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التفصيلية وكان في غاية اللطف فاذن ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات ولله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذ اثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصحة اثبات ما ينسب اليه او سلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تأويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من حضرة الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال از ان جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي والقدر تابع لعلم الله تعالى

وكلامنا في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حصول بعض آخر كما ستطلع عليه ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي وتبيين كيفية تكلمه مع ملئكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز احديهما قوله تعالى وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي اسرار علل وفيها هلك من هلك ولاجلها ترى العلماء حيارى فمنهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا الداء العضال والزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كما مر جهة انتساب الى رب الارباب ومسبب الاسباب يسبحه وينزهه ويمجده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من الاسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب المفوض الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج اعمالها واخلاقها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حطبها حطب نارها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كما ادى هذا المعنى من تدبر وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاول الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي لتجليه الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان تحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات العدم والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته وفرط كماله فضل ذاته من ذاته وفاض من ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاولي لاستحالة التماثل وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والنقص لازم للمعلول في الوجود فالحق يشاهد هذا الظهور الثانوي الذي هو الوجود الرابطي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني في اصطلاح قوم والعلية والتاثير في لسان قوم آخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والنعت حسب تكثر الاسماء والصفات في عين العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه لان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض الاغبياء انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها



فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار
في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اولى انه اعجز واجهل واشد حيرة اقول وفي تنبيه لك على
ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك
حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا
بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العباد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي الممكنات
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه
وامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجل واحد فانه
واحد انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهره ومنه يستفاد ان
العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها الا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه
العرفاء كما قد تبين لك ومن ههنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية
حقائق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة انها تشاهد صور الاشياء في
ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر
على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل ان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها
وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى بها من الحقائق غيرها ونفس الاعيان
والا يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه وما نقله العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في اعيانها
وهو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي
فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا
اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقدة فاذا تجلى
الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كان ينكره ويتعوذ منه ومن ههنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون
الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية ويكر
ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفناء
عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعاء الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية
وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد
الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقائق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة
العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي
لم يعيه السموات والارض فيثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الاشياء لكن مرآتية كل واحد
من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود
ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور
والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الاربعة انما يكون
مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن
حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن
كاذبة ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك
الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا
استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصورة المقابلة ولكن الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا
اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلفت المرآة صغراً وكبراً واستقامة واعوجاجاً وظهوراً وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديباً وتقعيراً وصفاء وكدرة وان لم تكن ملحوظة وكذا الحكم باقي المرآة الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته فياضة يفيض عنه صور الاشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهراً يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فكان شهود ذاته مبدء شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذا العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث انه مرآة يرى ربك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات **تفريع** قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقاً اذ وجود كل شيء ليس الا نحواً واحداً لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني باشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما وقع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحواً خاصاً من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغراً وكبراً وتحديباً و[illegible]اً واستقامة واعوجاجاً وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين الاعرابي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلي له ما راى سوى صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصورة فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلاً وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب آخر** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق [illegible] الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤل الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض ولحجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه النقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المستبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب النفوس الناطقة لانها متشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الامرية البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشاة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها الا بريا فضل من ذاتها كالملئكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلاهما يدعي السلطنة على غيره ولا بد له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بان له ربا منزهاً عن النقايص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم

وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد اسما من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه وأما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير نظر إلى تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضا لما مر من أن تجليه نعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء الوجودات التي هي أظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير أحكامها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يتطرق عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام وأما النفوس الأبية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلهية إذ لا يقبلون إلا ما أعطت ذواتهم وقيل فيهم إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وإفاضاته لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وأنحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي أمور برأسها وأصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والإيجاد في المراتب المتأخرة إليها ولم يعبدوا الحق الأول في جميع المراتب وبحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلي في كل شيء مع أنه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء **ذكر إجمالي** أنظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء الحسنى

فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الأشياء اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكانت ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء وإلا لصدق سلب سلب ذلك الشيء إذ لا يخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله أنه إذا قلنا الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وأن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية فإنه من حيث هو إنسان لا غير ليس من حيث هو إنسان لا فرسا وإلا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الإنسان تعقل اللافرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فإنا كثيرا ما نعقل مهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان أنها لا فرس في الواقع وإن لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي هي إلا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها فالإنسان في نفس الأمر إما فرس أو ليس بفرس وهو إما فلك أو غير فلك وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان وهكذا في جميع الأشياء المعينة فإنه لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وأن يكون مركب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقيس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق فبحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب الاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم محصل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لا نحو من الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت و لكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر وهو بكل شيء عليم

فصل في ان الامكان

وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوته والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره والا فكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ونعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب لغير الهنا هيئة وان كانت لازمة لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المع مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان عينا في محله كان عينا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كانت كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزء من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني مح كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزء من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول يصدر عنه الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانه مستند الفرضية لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فطهر ان الذي قال من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المع فكذا مرادهم من كون الامكان سببا لذلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فالمفيد للوجود والعدم سبب العدم بالمعنى المذكور وما بالعرض فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء المستعدة لها وكائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا اشتراك المادة الجسمانية كانت مستحيلة في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سنوا ابن الفرع الفاعلية

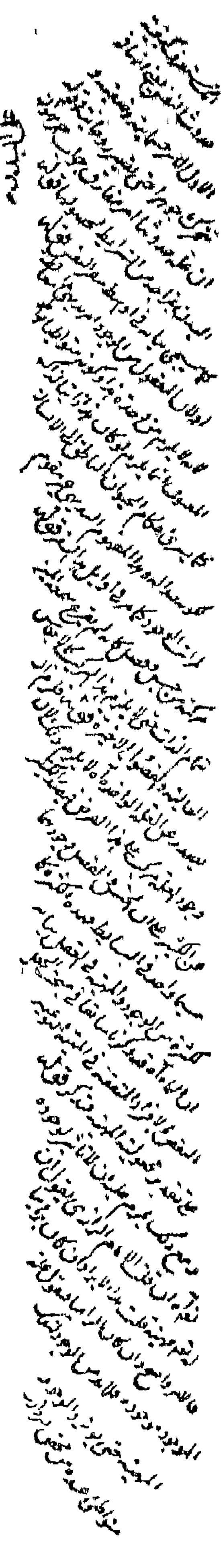
عن شيء غني في الوجود لان الموجود بجزء من الموجدية والمفروض خلافه وهذا مح وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة او لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير الموقوف والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فرجع الامكان زوال المانع الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو انه في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون الماء مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صور النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة كانت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية ثم قبلت النارية فصادرتنا واصرفا لامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الانفس وهو يصير وديها بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصور السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من افرادها زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات فان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقض وجودها عن قبول الاشياء **فصل** في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة يقتضي اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الاعلى كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لامر لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثير للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا يفتقر الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد

في ثبوت كون الاثر في ذاته ممكنا فهو محقق لأمكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع اولا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون لمحل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها صورة ادراكية من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها الا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان بحثت وقلت ان حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المعنى عن العلة لا انه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه

فصل

في ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى بالنسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحسب انه موجود فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا لا وجود ذاته ولا وجود شيء آخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن المهية لكان اولى بالتأثير لان المهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تأثير للعدميات في شيء كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي وهو ان الوجودات اما ان يكون متشابهة في الحد فقط او هي متباينة في المهية فان كان الاول فمحال ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر اذ لا اولوية في تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهي فهذا الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع في امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت مختلفة المهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفي مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتأخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي ان المعلول بالذات ليس الا الوجود و

اعترض الامام الرازي ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان تأثير العلة فيه لكانت علة صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن سخينا فتلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط اولا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول باطل لان ملاقاة الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل ببديهة الحس واما الثاني وهو ان يكون المهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب لان المهية اذا توقفت بعضها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود مهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تأثير للوجود في شيء من الاشياء لان وجوده مساو لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تأثير شيء والمؤثر في شيء لا بد وان يكون له اختصاص بالتأثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكر انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك



الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل ذا نسبنا مهية الشئ الى وجوده فح يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا حرم المحتاج هو المهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان المهيات غير مجعولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه وجودا بل للمهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل ولهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين ثبات المهية حتى اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى بعض الوجودات وانها افتقار الى وجود الجاعل من نفس المهيات البتة وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قيل فى معنى كون المهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى مباحث المهية ان عوارض المهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت هى للمهية فى الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه

فصل فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالتتمة فى الفصل السابق وان كان لا يقصر ان يذكر فى مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او لم يكن دائما والثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لا يستحيل كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولا يصير ونه ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فيقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال ان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزء ذاتيا له اذ الذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كما ان الزمان فى شئ هو بعينه عين التجدد والحدوث بل فى مهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود لا الوجود الدائم المستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض والحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود القار برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول بط لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا بط لان وجود الاثر ينافى عدمه والمنافى لا يجب ان يكون منافيا وما يجب ان يكون منافيا له والمنافى لا يكون شرطا له فاذا لا الفعل فى كونه موجودا ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجها الى المؤثر ازلا وابدا لا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر وح ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهى دائمة ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل
فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضى الى امكانات منفصلة
لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهى حال بقائها محتاجة الى سبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشئ اذا دخل فى الوجود فقد صار
اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية
واذا تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدى الى عدمه وذلك مح وان لم يكن من اللوازم
بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب الذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى وجود
سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المع الى العلة اما ان يكون لانه موجود فى الحال او لانه كان معدوما او لانه
مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضى لانه نفى محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم
لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز
والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حال الحصول لا يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشئ فى نفسه جائز الوقوع
ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل وكذلك وجود الحادث
ممكن لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غنى عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تعالى صفات
ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هى على راى الحكماء او حقيقية وجودية كما هى عند اكثر المتكلمين او احوالا واعتبارا كما هى عند
المعتزلة والصوفية وليس شئ منها واجبا لامتناع ان يكون الواجب الوجود اكثر من واحد فهى ممكنة الثبوت فى ذاتها واجبة الثبوت نظرا
الى ذات الاول تع فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال
ونحن نقول سبق العدم انما يجب فى الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو محتاج
استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا ملا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم الا ان تشح
صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية ففى مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات
والالفاظ برهان آخر لوازم المهيات معلولات لها وهى غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها الا انا لا نعرض
زمانا الاول الاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول انا لا نسلم ان مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون
مقارنا للاحتراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل هما شئ لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة
للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك يوجب مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة
الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشئ حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب
من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفى زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليهما او احديهما
المهية من حيث لها هذه الحالة كانت المهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب والحدوث من حيث هو
هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعنى وجوب الوجود فى زمان الوجود ووجوب
العدم فى زمان العدم فهى باعتبار ذاتها محتاجة الى المؤثر والحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان
لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا تبقى مع المؤثر وان كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر
فهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الممتنع
المؤثر يصير واجبة فى نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين على ان جهة الممكن انما احتاجت الى السبب
لاجل امكانها واما افتقار بعض الوجودات المعلولية الى الفاعل فهو له وانها لا امر عارض لها وهى مع ذلك قد اقمنا البرهان على
العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زمانى وكذا كل شئ منه كما سنذكره ان شاء الله واما القائلون بذلك الاصل فلهم متمسكات
واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين فليس احتياج
احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعى لا يكون الا
يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد يستغنى عن البناء والكتابة اذا

وجدت استغنت عن العلة اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغيرذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فكون الشئ علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم ازلي كما ان كون الشئ معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون لاحد الحادثين اولوية بعلية الاخر من الاخر فلا يكون حصول حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي هي يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا للحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشئ لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ الممكن بالذات لا يصير معلولا لشئ فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعلة زائدة اذا فرض اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفته في مباحث الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم لزوالها ووجه كوني قدري به حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو محال وعلى تقدير حوادث تالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولابد لها من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة بقرب بها مناسبتها للحركات بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شئ متجدد الوجود متسابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شئ منه يمنع الابعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحركه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد المشي في ليلة ظلمانية بضوء سراج بيده فكلما وطئ قدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

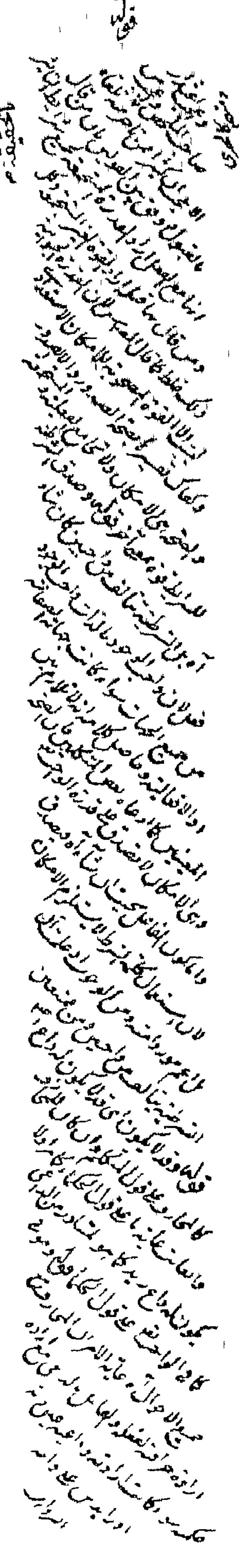
الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة
الكلية تكون سببا لاصل الحدوث وارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة
الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد آخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك القصود الجزئية
المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها
مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فانما
سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كما لب روحه وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كما لب روحه نور السراج وغيره والارادات
الجزئية كتخصص روحه الارادة الواحدة الكلية وكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سنخ قديم ازلي هو الواهب
لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل فرد من دون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي
الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة
على المادة لان تستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة
بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلابد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت
الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلابد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي
من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعي الذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات
منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله
مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة في القوة والفعل** وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك
محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان
المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث تسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم
القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالذات وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر و
في حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا
يتقدم عليه شيء الا الباري جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظي او الاسمي على
معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات
ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما
اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما
اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان
القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما للقدرة واذا
ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان
فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا
بل انفعالا او تأثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فحيثما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس
له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع
على نفسه واذا عرفنا القوة هاهنا القوى وعرفت ان ضد القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما
غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخط ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى

الامكان

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود وللعدم لعني الوجوب والامكان لما سيتضح في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى تهيؤ الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدء التغير من شيء في شيء اخر من حيث هو اخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب نعم فعلا في البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات وراى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى اخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا اشتباه في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدء التغير في نفسه لانه لو كان مبدء لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدء تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحدة تنقسم اقساما وقوة المنفعل ايضا قد تكون في الاجسام وقد تكون في الارواح وكل منها قد تكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوية عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون محدودة على امر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما ... وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شيء قدير وضابطة القول في القبيلتين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية التمام كمال الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وجودا ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي لا يتعين بها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست اقول فيها استعداد كل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها المطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الافيون والمسخنة في الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فتلك هي القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه حيث نتكلم في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان يعلم فيهما بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من عدد دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها

قوله [illegible]

تقدم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول اذا كان اولا شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا كان اولا شخصا مستندا على
مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند
الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة
ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات الشفاء القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد
مرارا فيكون اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى
القوة بكونها مبدء التغير ومبدء التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهاتها
مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم توجد
امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك
ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا
امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا على التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر
كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحب الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد عرف
به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكان
الذاتي التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها متمائزة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين
ذلك الوجود ولفظ المبدء ايضا مشترك بين مبدء امكان الشيء ومبدء فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدء امكان
الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدء فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع
التنافي والتي معترف بان مبدء التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف
موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدء صحة الفعل والترك معا
لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدء للفعل بخصوصه فمبدء القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدء
الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون
الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدء التغير يعلم ان مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون صحيحا للعدم والكون
بالقياس الى ما هو مبدء له لان مبدء الامر اللازم له لا ينبغي ان يقع فيه انه مبدء التغير في شيء آخر وسنزيدك ايضاحا **فصل** في ابطال
القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت
القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة ومتى اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان
الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل
التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه
الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ما فضلا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته
واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بتصور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة الذات او غير لازم فهو عنده قادر
مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء امتنع عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير موقوف على صدق طرفيها
ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى
نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او حصول آلة كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او آلة كحاجته الى
القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة
الاكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الذي
عبر بالارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود



لاغير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضاء وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة
لاغير ويكون علمه بمجعوله عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونور يته المطلق
هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات ذوات الاعيان منه ثم مجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها
الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما
فصلوه في كتبهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعلية بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم
مفارقا عنه او لا وانما الداعي زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع
وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى طبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف مقتضى
ما عليه حين هو مخلي نفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يتشأ
منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب
والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طباعها مخلاة ولا بالقسر المخالف
للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع اخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف ايضا للارادي
من حيث انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة الى الصدور والى النفس ولها نسبة ايضا
الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فهي اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من آلاته فهي تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه
الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره
وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا
فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي يقارن النطق
لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة
المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى الصورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى
المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه كما ان يعلم بقوة واحدة
عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والملائم ويتصور الشيء وضده
ففي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد
او راي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد
وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها
موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي
في غيرها وان النطق والتخيل فهي ايضا ما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة
المنفعلة توجب هنالك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي تجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال
هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد
مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها تحتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير الى
حد الرجولية احديهما المحركة الى الصبوبية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانما يكفيه ان تلقاه
قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي
دونه كما سيجيء اثباته في موضعه ان شاء الله **فصل** في تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود
وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود الفاعل ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على
اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخ من تجدد وتغير عما كان والا فهو كالالة المتبدلة ولذلك هو محرك
متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سئلت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما طرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص
والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد او ما دام الذات وما دام الوصف

او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بتدرجها لكل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادى الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد وتحليلها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تهيئها باختلاف الاستعدادات دون الافاضة والايجاد

فصل في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هيهنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع والبانى للابنية فليست هي عللا ايجادية لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرأيتم ما تمنون ء انتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون ء انتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي تورون ء انتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فما تسالى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو محجوب عن ادراكهم

فصل في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك تمنزلة صورة لتلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل في افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة او غضب او راى ثم يتبعها عادة هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجه الا افاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس بل تكرر الافاعيل مما يؤدى لحصول امر غريبها ليس من قبيلها الا انها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فالملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة النجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية

فصل في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون هو ذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعنى مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما الفعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم لان علة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذى لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق عليه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق عليه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سيجئ واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولاحظوا هو حوله بل صرحوا بان البارى لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم واحتج منه المحققين ان وجود العالم وجود تعلقي لا قوام له لا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضروريات ما هو بعد العدم والضرورى غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف جوهره وقصوره وهويته عن التمام الا بوجود غيره حتى ينتهى من وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهى في سلسلة الافتقار الى ما هو تمام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغاية كل ذى فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد عرفت ان الافتقار اليه لما سواه كان مقوما لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهويتها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شئ فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وحدث بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزمانى لا يكون الا لفاعل زمانى وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زمانى او غير زمانى فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما ستجئ عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

الثانية

قوله في انه هل يجب سبق العدم آه هذا في معنى ما قبل الكبرى قطعه التوجيه وبين الاصل كالاخير حجيبه المشهورة اما الاخير فعلى انه الحدوث الذي هو ولا توجيه واما الفرعان فاحدهما سبق العدم زمانا وثانيهما عدم تماميته المعبر في البقاء التوجيه بهما يمكن تصحيحهما في الفعل المقولى اعنى ان يفعل لان الفعل التدريجي كالحركة والزمان والطبيعة على التحقيق عدمه وجوده في جزئياته ودهر تماته اجزاوه وكل جزء مسبوق بالعدم الزمانى ولا الاخر ولا وتقسيم يحتاج في البقاء او الابقاء اليه وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى والطبائع فعل الله تعالى

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات لانه اضعف منها لانها صورة قوية وهو فائر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المختلفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات

فصل في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا بما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته وهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شئ كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة انه مركب من شيئين باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة ولكن لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشئ في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والاخر طرف مقدارها وهما اسباب هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرها الانية خفية المهية وح لا يلزم الدور وهذا مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ فانا جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا اخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشئ فان حصوله كمال لذلك الشئ فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه لتاتيه ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شئ بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشئ اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شئ بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشئ الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للمعلم الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشئ بحيث

حالة آن مساوية لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره
افلاطون لان فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام
التعريف من اخذ التدريج والانطباق فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين اخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال
المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية
والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة
لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها
اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية
اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما
يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا
ان كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة هو كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة
مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل
في كل آن له اين اخر والمستحيل في كل آن له كيف اخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان
الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف لفيثاغورس من ان الحركة ليست نفس
الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس بشيء اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به تجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء
عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل عن قوم وزيفه وهو انها
طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في
ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات الاوضية الترصيفية **عقدة وحل** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
وشرح عيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل تشكيكا مع انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك
التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان
يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذا الشيء اذا تغير فلا بد هنالك من حدوث شيء فيه
او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء
غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي سميناه ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو
بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه
في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون
شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فالذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم
وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة
بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق
فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى كلامه واقول ان ما ذكره هذه الشبهة فلا ايراها عن شبهة من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان و
الموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولا لاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المسلك رأيا
انه مسلك الحكمة الاولين واستاذنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان القائلين بالحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في
الوهم امرا واحدا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هنالك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل
التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس من المغالطة لصح لكان حجة ناهضة هنالك ايضا
اذ لا اختصاص لها باحد الوجودين اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى
غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر ممتد منطبق على المسافة

قوله من اخذ التدريج والانطباق ويمكن ان يقال ان الالفاظ حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدريج والاتصال وليس المراد حقيقة اللغوية والحقيقة العرفية العامة منهما فتأمل وذلك الاشتباه الامر في طبيعتها اي حقيقة الحركة نفسها شاهد وجود الاشتباه وانه وجوه كالايات المتشابهة اذ لو قلت انها موجودة صدقت او معدومة صدقت لانها قوة وقوة الشيء ليست بشيء وان كانت بوجه فعلية وايضا ليست موجودة بوجود قار وان قلت انها واحدة صدقت لان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وان قلت انها كثيرة صدقت لقبولها التجزي الى اجزاء غير متناهية ولو كانت اقل ما يتصور منها وان قلت انها متغيرة صدقت وان قلت انها ثابتة بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت وكذا قول المصنف كان صفة لها اشارة الى عدم كونها غير محدودة لكونها موجودا واحدا شخصيا وعدم محدوديتها باعتبار الاجزاء الوهمية التي تعتبر فيها الذي هو الزمان او ينطبق عليه وعدم المحدودية في الحركة المستقيمة في عالم العناصر فقط قوله ما ذكره الشيخ في تزييفه اقول سلمنا ان الحركة هي التغير لا ما به التغير لكن التغير غير الغيرية والتغاير قوله وتحول الطبيعة فيه ان في كلامهم محل الطبيعة مبدأ الحركة والسكون الذاتيين والطبيعة في كلامهم تحتمل الماهية لمحرره

قوله كيف وقد برهن على اتصال الجسم الخ اشارة الى وقوع التدريج في العين بالنسبة الى الحركة التوسطية ايضا كما يدل عليه قوله ولو في امر واحد حقيقي معين لكون التوسط بسيطا وكذا لو كان امرا مركبا لا يجري فيكون كل منها لا يقع على التدريج واما باعتبار نسبة التوسط الى حدود المسافة المتصلة فالتدريج واقع فالتوسط وان كان بسيطا لكنه نسبيا

المحقق

المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهايته بل بدايته ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا يابى للتناقض اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء المدعي الحدوث لمستمر الذات ولا والحركة ليست مما يوجد بعد ثم يستمر آن اول الحدوث ولا لجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين فوائد هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى ومن فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة الا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وتحقيق ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بما سماه المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازا عن تبدل الاحوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من صفة الى ضدها فان كلا منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية او اولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرها وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال وارذل التعاريف هو ان الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وصل فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه عنه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال في كل آن

يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقوم ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني الحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان يباينها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كك هذا وان عنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخرج من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخرج من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة ولا يعني بوجوده في الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهبا الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للوجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لسيلانه وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محالة وكك حكم القابل للشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان ما رامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى اخره فان نفي ما الذي منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلافها في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن و فرق بين ان يقال لا وجود له مط وبين ان يقال لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا لصدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هنالك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مط وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجود بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما هو في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي اومانا اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو بط كيف ولو كان كك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لا امر نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء غير ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والرسامية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كامر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل

نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل لما
بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفروضة منها لا توجد باسرها دفعة لانها عبارة عن تجدد شيء
منها بشيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا لانقضاء غير منقسم فالحركة اذن مركبة
من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف
اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ بما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء
مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق
وبعضها لاحق وهكذا الى ما يبلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل
منها اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث
قبل شيء وهذا النحو ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة
لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة
فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله
السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا
لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين
متقابلتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك
لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا كالمسخن
لا يسخن نفسه بل لا بد ان يكون سخونته بالقوة ولا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك
الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل
من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد
بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء و
ذاتياته ولوازمه وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات
لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه
الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة او من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور او التسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والآخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه
شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن هيهنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى
وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وللصورة الجسمية على الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل وفيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة
يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لواجده في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت
على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته لكان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول
الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الشق
الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ابتداء حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك
الى كل الجهات وذلك محال او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لجسميته
لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل
المتقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا حرك لم يخل اما ان يحرك لا لانه يتحرك او لانه يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثاني نمنع انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا مع السادس من ان نسبة المحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تتحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قالوه قلنا فلم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة غير منافية او زوال الحالة الملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها ثم لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقول لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادئ الطبيعية والمحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوضاع والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوضاع من سبب فاعلي ايضا لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعل طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوضاع للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا لم وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقا في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما سنذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والآثار المتقننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم لنفسه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك الكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم

كلام باطل و

عاطل

بعضها يبتني على اثبات الامكان كالخامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات الخ قوله لا بما هو مختلف فيه اي الفلكية والعنصرية ثم العنصرية بجميعها ومثله الكلام في قوله متخالفة الماهيات قوله وان كان لامر موجود في الجسمية كالطبيعة البرزاري

منشأ الاجسام في ذلك قوله اما الذي ذكره في الفلك فبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية او للنارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدء الآثار المختصة ولا نعني الا مبدء الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل المادة لا تصلح ان يكون مبدء الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كما في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان الهيولى فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت مما ان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا يستحيل له وجود اجسام بلا نهاية لاستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك اخر ويحركه محرك وهو ايضا متحرك فيحال ان يتحرك الابعد ايحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلاثة لم يثبتان وان من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا ابدا فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت ايضا ان لكل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا خلف كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا له في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون لقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة مترجحة هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثره فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر او صاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فلا يستند الى ما اتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لا انها الثابتة من احيازها واشكالها وغير ذلك ويسكن فيها في مبادئ الصور الحسية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ونحوها الطبيعة بعد زوال مبدء القريب والقاسر الى حالتها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا مرجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فداوتها الطبيعة المدبرة اياها وردتها الى المزاج الموافق ومن ههنا ايضا تعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعتدل لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن ثم كان فيسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حال له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن الامكان وجوده حقيقة تسبق وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممكنا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا فاشهوتها لا حقيقتها فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقوم العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى راسا وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا محال الاعلى وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع آخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان آخر سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان تتهيأ لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضرت الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان احد المضافين كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه فان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما فيه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية فلا مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لان افراد المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس الناطقة والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان يحمل امكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن ان كان صورة فان ... تتصور بها توجد فيها فيحتاج اليها لمعنيين احدهما للحدوث وثانيهما لان تقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل التشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهيته كلية لم يجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وهيئة الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري طبعتها فخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطفة في جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتبر ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج آخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بحادث كما بين في تناهي العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة تحتاج في تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر هناك فما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود ان كما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل متقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه **وهم واندفاع** فان قلت ان القوة في بعض المواضع من الفعل وفي الفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدمي يؤدي وجوده الى عدم شيء حسن كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة نسبية لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على صفة الحصول والجمعية الا في الوهم فيجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت له امر بالقوة او امر بالفعل ويجب ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد ولا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعنى المصدري لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد اوائلها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا يوجد امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم ما لسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل وثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه نوبة لقلب

فصل

في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشيء لا انها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا اثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية مما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا تام الذات صحيح اذا عني موضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد او عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوع مركب مما بالقوة ومما بالفعل قول مجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم نحو ان موضوعها مركب في الخارج من امر يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعليته القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة دائما وتأخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على نحو الدور المستحيل كما يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولذلك يقال ان الصورة في الجسم البسيط طرفيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء

فصل

في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والا لان جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نقيس ما اوجد فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمانية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعي وثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

المطلوبة في الحركات الطبيعية وتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة اقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في آخر الامر ينتهي لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية فالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين يعم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يدعى بان الطبيعة جوهر سيال انما ثبات حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة والاتصال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت عائد من رأس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الآحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شأنه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل وكم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس الا عين اجزاء الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالا في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا هوية لها الا التجدد والتغير لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا التي بها التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة لتجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له فهي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له فليس تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما واما الفائض من الفاعل بحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة ووحدة ما وقد للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن حيث انها قوة وامكان يستصحب بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ويحسم مادة الاشكال التي عسر الفصل الذي بعده **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

ان الجوهر يتبدل فيتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر دفعة وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون
البواقي اما الاول فلقول الشيخ ان هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي
كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا
التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة
محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فله في كل آن نوع آخر او صنف آخر وكذا الحركة في المقدار
فان الشيء اذا ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تدخله
او تنضم اليه من خارج الاول بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان
ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع
بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متغايرة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة
واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان الاسود يخرج السواد من نوع الى نوع زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض
تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المتقاربة من السواد
سوادا وجميع الحدود المتقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن بعض
ما يقرب من احد الطرفين ان يلتبس به والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يبطل به
القول في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولسنا ندري اي حد من حدود السواد سواد عنده
والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سواد فاي شيء كان ثم اعترض على
قولهم ان للمتحرك في السواد والمقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول
بتتالي الآنات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود
في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج والجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل و
قد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هذا شانها كيف يكون
ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي جلاء عن هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود
من السواد مثلا في اثناء الحركة امر واحد متوسط بين الحدود ولذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ولها
افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية فهيهنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا
الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود
للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته
يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر وهكذا حكم الشديد من السواد
حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل فيهما يرجع
الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا
لا يدرك بالحس لقلته فلصغره مما يغلط ان في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين
المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب
وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكرنا اذا
لم يكن شيء موضوعا للعارض لم يكن كونه واسطة في العروض الا ان يعنى بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار
وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث فهو كون المقولة جنسا لها كما
ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار
ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار
الشيء لا الشيء القار لكن هيهنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لانها يحكم كلمها هي

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بين السيال والثابت مخالفة نوعية محتجين بان السيلان داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لان زيادة خط على خط والجسم كلاهما باطلان اما الاول فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما اخترناه واما الثاني فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فانها منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلاثة تحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوعها ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا

فصل في تعيين ان اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة وانها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يختلف مقولتا ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا امور متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما وما لا حين يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان ما منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان ما اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الامسي عنده بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المسامحة فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والترك لهيئة وهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة ولا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لشيء من المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حالة التسخين متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها انما تعتبر لحركة اينية في العمامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم ثم حكم في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطي قسطا من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف بذلك يتميز به عن غيره ولو لم يكن له اقبال لما فاق وقرار المتحرك فان هذا الوصف للجسم لمعنى ما . فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف اليه الى شيء كعدم العرس في الانسان مما لا ينتسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المتولد فانه يوجد عند ارتفاع علة المتولد له وجود نحو من الانحاء ولم علة تقتضيها علة الوجود بالقوة ومن هنا يعلم ان علة الحركة بعينها مع العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما من شأنه ما بعينه وهي كونه بالقوة

فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي مكان

هو القائل في الخصوصيات وسببا اهي كالفروع فانه في الاصل المحفوظ م

فاما ان يباين كليته كلية مكانه ويلزم كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والتنقص وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان الاسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد وبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد اذ لا يخلو انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهو ان يكون ما عدم قد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس يتبدل كما ظن انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا انه في كل آن مبلغ اخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يتميز الموجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح فهيهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقاط اخرى بحذاء تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود فهو اشتداد السواد يصح ان يكون من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر معناه ان له في كل حد نوعا اخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتيازها بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالعدد قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالعقل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالتشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وسنعلم هذا في مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكره فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك

تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد مثلا كان ومانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي اخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بعنوان الاصالة في التحقق هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزع عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتابع الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصها تندرج تحتها انواع كثيرة وتتبدل عليها معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماله ونقصه وهذا من الاصول المتفرعة على ان الوجود هو الاصل والماهية تابعة له كاتباع الظل للضوء فليحفظ مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق ولافراده بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حد ثابت في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المقسمة عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لا بهيآتها معتبرها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا ان

حادث في كل حين صدقنا ما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع انهم بحسب الهوية مثل هذا الكل
وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا ولنصرف العنان
الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية ونقص
والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واسندوا عليه ايضا ان
الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها
وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له يوصف الجزء به وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز
ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا من باب الكم او الكيف فليجز
مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في تشخصيته وحدته
الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة
في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد احدث
جوهرا آخر وكذا في كل آن يعرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا
محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر
بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتداد في اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد ببقائه وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر ان
الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي
قد كان منتزعا من وجوده او لا قد بقي وجوده الخاص به بعد ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة
ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كمالية او نقص
الوجود بين فلا محذور في تبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل
له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا
تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل
تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده و
تشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة يتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل
في خصوصيات كل منها او لا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد
بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي ماخوذ الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منفصل عن استناد وجود المادة المستبقاة في
كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز
ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو غير محمول مادة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتفاوتة المقادير الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة
الكم التي اضطرب المتاخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه
وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته بهمنيار وقد سأله
عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك
ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان نموه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان
استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متحددا في زمان محصور

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون
لها ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة
يثبت الى آخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة
سارية في الجميع ليس في قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ
لكن ليس نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالنطق ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء وبعدد فيه هو
بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في
الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات اصلا غير
مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا ولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد
انقساما لا يبدمه مع ذلك اتصالا ويبقى المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمانا لو توقفنا لديه لا بد
من هذه اشراك وحبائل داخل حواليها العقل وفرع عليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما
عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد كما عينا وان نتعاون على درك الحق في هذا ولا نيأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه تحير
في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان امر الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في ساير الحيوانات سوى
الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرنا انتهى فعلم ان ذلك امر بحقيقته غير مهتد وعليه الشيخ قدس سره
وجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم بالنمو مقدارا ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قالته
الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل
والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوايد الصورية لان وجودها التشخصي
بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من جسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة
التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب الجنس بعينه مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا
يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما لكل واحد وجود
بالفعل واضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية
اعلم ان كل ما تقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات
له من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال
وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال
ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل للجسم النامي وبه تماميته ذاته وليس تماميته
بجوهر الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم
والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة
وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب بدنه ونفسه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فبعد ذلك يتبدل جسميته المتعينة ولا يتبدل ذاته
وجوهره النامي المتشخص فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا
ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية وفي اي فرد يتحقق على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان بقاء
الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة فهي من الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة
وتقررت لديك فقد علمت وجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التحلل والتكاثف
فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والتبدل بعد ما كان
التي محفوظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة
بداية النوع هذا التي تمت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل
كالانسان مثلا له كما لية الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفصيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك

تلك الانواع وتمام التبيين سيتلى عليك مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلاجرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب فتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي لا بما هي صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الناصحين والعلماء الراسخين وان اشمأز عنه طبايع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة المسماة تشخصا معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه افراد الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك فيما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سوادية والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار له حدود كذلك والبرهان على بقاء التشخص ههنا كالبرهان على بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها ولعل الادراك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات هوية ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة شخص روح الطبيعة كما ان الزمان شخص روح الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس لوجب ان لا تحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تخادت مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعة كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وتحقيق سر المعاد الجسماني كما سيجيء انشاء الله **فصل** في استيناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متأخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل

١٢

اذ انفعال عما دة عن توسط وضعها فى ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون
مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة فى فعلها وكل مستغن عنها فى الفعل مستغن فى الوجود فكانت مجردة عنها هف فيلزم من هذا
ان لا يكون للطبيعة فعل فى نفس المادة التى وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل فى ذاتها والا لكان لذى الوضع
وضع آخر هذا خلف فكل ما يفعل المادة او يفعل فى المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمية يمتنع ان يكون لها فعل فى
مادتها والا لتقدمت المادة المتخصصة على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة
للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون فى الوجود مبدء اعلى من الطبيعة و
لوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معتبرة فى الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا فى ذاتها
كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعى والكم الطبيعى يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها
وكذا فى سائر الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة فى الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة
عليها وهذا معنى ما قالوا فى كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لا ان الصورة فاعلها بالاستقلال او واسطة
او آلة متقدمة عليها لانهما معا فى الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التى منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و
استحالتها فى جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك متجددها تجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية
التى فى العنصريات من البسائط والمركبات **برهان آخر مشرقى** كل جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك
عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هى المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق
انها علامات للتشخص ومعنى العلامة هيهنا العنوان للشئ المعبر بمفهوم عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقى الاشتقاقى بالفصل المنطقى
كالنامى للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثانى للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة
وتلك فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول فى المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقى كلى من باب تسمية
الشئ باسم لازمه الذاتى وهى بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص فى تسميتها بالمتشخص فان
التشخص بعين الوجود وهو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضئ والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر
هذا فنقول كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل
الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته
فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تجدد الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى وهذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان
وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلى** ان كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة
الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانسانى لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا فى التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات
الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء
فانها متجددة من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى ولها كون تدريجى غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلى وصورها
المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا فى علم الله تع ولسنا نقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تع اياها وبين المعنيين فرقان
كما سيأتى لك تحققه فى موضعه فالاول وجود دنيوى مائر داثر لا قرار له والثانى وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة زوال
شئ من الاشياء عن علمه تع او تغير علمه تع وهذا لبلاغ لقوم عابدين **فصل** فى هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الصور الجوهرية
لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا
وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا فى وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقى فما تغير لم يكن فى الصورة بل فى لوازمها
وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيما بينها حد يوجد
اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فهناك سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل
هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالى الآنات وهى منقوضة بالحركة فى الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعى وجود الموضوع المادة
وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة فى الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركة فيه واما القرب

الحجة بهذا الطريق دفع الكلام الاول لتواضابعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى بها ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس ذات الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعدما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك لو وجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فنقول ان الحركة تقع في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا ينافي التشخص كما صرح في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يريدبها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها هي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

فصل في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية

ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان والحركة واختلفوا في انهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات وصاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور وما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم محمول على انه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما انتسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهيهنا ثلثة اشياء تجدد وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكما ان خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معنى نسبي يعبر عنه بمعنى الخارج من القوة كذلك الحادث وعن الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الابيض امور ثلثة ابيضية وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهي نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكي او فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان هويته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه واما رابعا فنقول هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كيف واول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله كل اليه راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريط في احدهما وافراط في الاخرى وفي كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه ولقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه نصا وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بايدة زايلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما او من جنس الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا هذا مع انتهى وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانه العدم فكلما افاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل وتما يدل على ذلك راي ثبونا الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائرة اما بقائها فتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره ينقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها في مستانف الكلام انشاء الله تعالى ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون من الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اجسامها الحسية **فصل** في اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا انمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة تحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل ان تحيل الماء نار بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخريان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين منها في متقابلتين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانها فوق الحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة عليه دوما ناوالزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن ساير الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لا محالة وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقر بين الى فاعل زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها اتمها فلان بعضها لا يحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطؤ لما سنعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها امر محسوس بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية تضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرفها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات فقد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام وانمها واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فهو محدد الجهات للحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله **فصل** في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقدارا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وبها بانها لا تتغير بالاسراع والابطاء وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء لم قبلية عليه لا يجامع

البعدية كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل ما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر وبه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بحذاء الحركات في المسافات المنقسمة الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجددها بالحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد وفاعله يجب ان يكون مبرى الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون من جسم اخر او يتكون من جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انفصاله وانقطاعه وتسقط تقدمه على ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه اكوان متجددة على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولتبين هذا المعنى بوجه ابسط

فصل في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الدائمة في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع كما استبقي نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية تشخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة التي في جواهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس الوالة تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخرى يستعد بالاول للثاني ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور لنا في مثل الاول نوعا لا شخصا يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا فصدر عنها حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدده توهم بعد توهم هذه عبارته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرحوا به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك تشخص بعد تشخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث طبيعته انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون انتقاله منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع والاينية كلها طبيعية له انتهى اقول لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من اينية

طبيعي وهو مع كونه طبيعيا ينتقل من حال الى غيره فلا يستقيم ذلك الا ان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية
وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاينات وساير اللوازم وهذا وان لم يكن مذهب الشيخ ومتابعيه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي
ارتأيه ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما واما افراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا متعينا متشخصا اذ المعنى
الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكر في كتاب قاطيغورياس بيان تسميتهم
الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا
واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما المهيات التي يقال
لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم
الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم متشخص علة مطلقة للزمان و
الحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده اليه فذلك الشيء
فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبتها الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا
ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء الذي يجب الغير الفار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زائلة اما
بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده يفعل تارة عينه ويفعل اخرى بحسب هوياته اجزاءه المخصوصة
وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية
الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديره وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجرمه يتحدد
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكان الاستعداد في حدوثه التجددي كذلك
يحتاج في مكانه ووضعه الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا
اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصلها مفارق الذات والوجود
عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور
مع انها حدثت حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان
وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون
فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترن به ويختص به امور تدريجية
واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوديا او عدميا او غيرهما اي تقدما الا بما يجامع بحسبه القبل للبعد يكون
زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة
الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصقاع عند قوم
واخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين وللناس فيها يعشقون مذاهب ايضا لو تقدم على الزمان والحركة
شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمهما وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان
اما واجبا او ممتنعا فكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان
يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شيء
من احوال علته او شرائطها التي بها تصير حركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث
تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاشياء المترتبة ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي وكلاهما ممتنع عندنا وعند محققي العلماء
اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرهما ومع ذلك فجميعها

بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة وأما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضاً
يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وإن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه
فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لأزمنتها لا خارجاً ولا ذهناً وما لا وجود لها لا ذهناً
ولا خارجاً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر وإنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجود من الزمان ليس فيه
أموراً منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر وإنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات
متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهنياً كاذباً والكلام في أسباب وجود الشيء
الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت
التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوتها الاستعدادية مادتها وانتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار
هذا الاتصال هو الزمان وأما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها وسنخها المتوسط أبداً بين حدودها وأجزائها التي هي أيضاً حوادث بأنها
توجد والآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منه فهنا أمر عقلي هو جوهر فعال
واحد ذو شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شأن فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أن كل جسم
أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس أو عقل أو ذات الباري لا سبيل إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم
الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال إلا الباري ذاته أو بتوسط
أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وما يعلم
جنود ربك إلا هو ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الآمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم فله الأمر والخلق
فما لم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات متجددة الوجودات من جهة الهويات عن
قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق أبداً سرمداً إلا أن أمره قديم
وخلقه حادث لما عرفت من أن الحدث والتجدد والزمان لهويتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان أمر الله مفعولاً ولم يقل
خلق الله مفعولاً ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإن وجود كل صورة
كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليها جميعاً إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **فصل** في ربط الحادث بالقديم
قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو أسد الأقوال الواردة منهم
وأقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس
لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار ومن استندت إلى علة قديمة وحادثة باعتبار ومن كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفية
استغناء أفرادها الحادثة عن حدوث علة مع أنا حكمنا حكماً كلياً أن كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع
هذه القضية هو الهوية التي عرض لها الحدث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن هويتها الحدوث
والتجدد فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً إلى أن يكون علته حادثة ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها حاجة
بوجوب حدوث العلة إلا المعلول الذي يتجدد أما المعلول الذي هو نفس هوية التجدد والتغير فلا نجد لها حكماً عليه بذلك إلا إذا
عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم
أن يكون حدوثاً زائداً وإلا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء هويته نفس التغير
والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح أن يكون علة للمتغيرات والهوية التي هي التغير هي الحركة و
لهذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير
الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه أو معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل
تدريجاً فالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل دون الذي به الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث
الثاني أن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة المو
لم يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ويجب أن يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات
باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي ليست ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما
المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة ولا معرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية
غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم التخصصي وهو غير قديم فقوله عليها قديمة غير صحيح وكذا
قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن
مهيتها مهية الحدث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدث كما ان الجوهر مهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج
مستغني القوام فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه
في الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار
والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام التخصصي لا يكون
الا متدرج الحصول لست اقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد
نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية مهيتها ولا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك
لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن للمعرفة من ان امر متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية
والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الوجودات ليس معقوله مماثل المحسوس او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة
والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها او متخيلاتها وكذا المقادير التعليمات كالجسم التعليمي فان نحو
وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة
ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا منقدرا ولا في ممتد منقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا
ولا ذا مقدار ولا ذا انقدار اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الوجودات المادية مما ليس معقوله
مطابق لوجوده وان سئلت الحق فجميع الوجودات التخصصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها
هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل امور كلية تحتمل الشركة فكذلك الهويات الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك
لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث هي هويات دائرة متجددة ثم
ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالصفات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنتزعة عنها كما عرفت
ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات
الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها لانها
وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهي آثار لاشعة العقلية وظلال لاشراقاته الوجودية **تحصيل**
ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت
من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض
والتناقض اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة
استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون دائما بذاته او مما يلزم ذاته كما هو في الهيولى فيكون الصور
ثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع ما يلازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف
بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت تصدقه حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة
من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد في حصول كل استعداد ما من حرك
لما مر ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فان الاستعداد الخاص انما حدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان
لانها علة موجبة بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يهي محل هذه الشبهة وبطلانها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى توحدها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عينه تحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها ما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما تحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها فالمادة يتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها لست اقول من جهة استعدادها اللازم اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل حد من التشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما التشخص آخر من اشخاصها سابق على هذا التشخص زمانا لا على استعداده الاستقلالي كما علمت من حال الهويات المتجددة المتصلة وبالجملة لا يلزم مما ذكرنا قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بحقيقتها الاتصالية لا زمنية اوجدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى الفعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقته وتبطل هي ايضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الخاص فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن امرا زائدا على هوية تلك الصورة الشخصية ولا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا منقطع بقاؤها ولا احقاقها حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت الطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بان سببه زائد على نفس الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون متقدما وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام ان كان الوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف بينا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقته ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيهما ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة نفس بينهما ولكن امتياز افراد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شؤون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل نفس هوياتها الاجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان لكل عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المعونة بما ذكرنا بالذات لا الزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من قبولها للابعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي ما به يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بعين اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس زائدا على

الاتصال الذي يحاذيه المتجدد بنفسه بحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه احكم من تقاربني العصا ومن تامل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان هوية الحركة من هوية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها هي عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط

تعقيب وإحصاء

ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما للامور باسرها كانت الى امور اخرى بها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا واحدا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة في مهية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين اخلوا امثال المذاهب من المذاهب الى الرابع من يجعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يصح ادراجه في الطبائع الامكانية لكن لا على ان يعتبر له تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشياعه ويشرع الى تقرير اسحاب الراي بفع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا اما لو يعتبر نسبة ذاته الى المتغيرات فليس ذاته ان لو يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الثابتة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية جعل في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بمذهب افلاطون وقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول بما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاعتراض عما لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة ثم قال في شرح عيون الحكمة بعد ذكر الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوصل الى تفصي عن مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن الشبهات السمجة ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله وقال ايضا مورد اعلى مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تفاوت القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الوجود وذلك لا يقوله عاقل فاذا قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وان حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات وبعديات قبل وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها لا تتخلل الجعل بين وجودها ووجودها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة يجمعها ميلة الغفلة عن الصعوبة بفضل الله

فی موضع البق بها والحق تعالی وجوده الخاص به اجل من ان یوصف بالوقوع فی القبلیة والبعدیة بالقیاس الی شیء من الحوادث الیومیة ولا بالمعیة معها الا معیة اخری غیر الزمانیة والحرکة والتغیر والحدوث ولعل من القدما من نفی وجود الزمان مطلقا اراد به انه لیس وجوده غیر وجود الامر المتجدد بنفسه وکذا من نفی وجوده فی الاعیان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحلیلیة التی زیادتها علی الهویة فی التصور فقط لا العوارض الوجودیة التی زیادتها علی معروضاتها فی الوجود کما اشرنا الیه ومن جعله جوهرا جسمانیا هو نفس الفلک الاقصی اراد به الطبیعة الموجودة الفلکیة فاراد بنفس الفلک ذاته وهویته وهو موافق لما ذهبنا الیه من انه مقدار الطبیعة باعتبار تجددها الذاتیة ولو ذهبنا الی ان الزمان کالجسم التعلیمی لیس من العوارض الوجودیة بل وجود المقدار بنفس وجود ما یتقدر به اولا وبالذات وکونه من العوارض بضرب من التحلیل ککون الوجود من عوارض الهویة والذات الموجودة بذلک الوجود ومن ذهب الی انه جوهر مفارق عن المادة کانه اراد به الحقیقة العقلیة المفارقة لهذه الصورة الطبیعیة التی یتقدر ویمتد بحسب وجودها التجددی المادی لا بحسب وجودها العقلی الثابت فی علم الله سرمدا ومن ذهب الی ان الزمان واجب الوجود اراد به معنی اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد فی الحدیث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله تعالی وفی الادعیة النبویة یا دهر یا دیهور یا دیهار یا کان یا کینان یا روح وفی کلام اساطین الحکمة نسبة الثابت الی الثابت سرمد ونسبة الثابت الی المتغیر دهر ونسبة المتغیر الی المتغیر زمان ارادوا بالاول نسبة الباری تعالی الی اسمائه وعلومه وبالثانی نسبة علومه الثابتة الی معلوماته المتجددة التی هی موجودات هذا العالم الجسمانی بوجهها المعیة الوجودیة وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الی بعض بالمعیة الزمانیة

فصل فی ان الزمان یمتنع ان یکون له طرف موجود قالوا ان کل حادث یسبقه عدم لا یجامع وجوده وما به القبلیة لیس نفس العدم لان العدم یکون بعد ایضا ولیس القبل بما هو قبل مع البعد فلیس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا ولیس ایضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنة ایضا ولا شیء من الاشیاء التی یصح ان یوجد مع المتاخر قبل الذاته هذا النحو من القبلیة فاذن کون العدم سابقا هو ان ذلک العدم للشیء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلک الزمان فیکون قبل کل آن فرض بدایة زمان آخر وهکذا القیاس فی آن فرض نهایة فاذن لیست لمطلق الزمان بدایة ولا نهایة ولهذا ذکر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحرکة والحرکة من لوازم الطبیعة عندنا والطبیعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ینقطع وافاضته وخیره لا ینقضی ولا یحصی وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان کل زمان وکل حرکة حادث وکذا کل جسم فهو حادث عندنا محفوف من العدم السابق واللاحق کما مرت الاشارة الیه وهذا عجیب فان قیل هذا التقدم امر وهمی مقدر کما ان فوقیة العدم خارج العالم وهم محض فکما لا یلزم من تناهی المکان ان یکون عدمه فی مکان فکذلک لا یلزم من تناهی الزمان ان یکون عدمه فی زمان فنقول ان العقل بذلک مبتدهة ترتیبا بین وجود شیء وعدمه بحیث لا یجتمعا ولیس ذلک الترتیب بالعلیة لان العلة والمعلول یجب ان یکونا معین ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا یستحیل ان یقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه لیس بالشرف والمکان فتعین ان یکون بالزمان وبالجملة نحن لا نعنی بالزمان الا هذا النوع من الترتیب فان لم یحصل هذا الترتیب فقد سلمتم انه لیس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل کان عدم الزمان فی زمان اثبته واما الفرق بین ذلک وبین الاحیاز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحیز فی کونه متناهیا لا یفتقر الی حیز آخر واما فی کونه محدثا فیتوقف علی مسبوقیته بالعدم فان قال قائل هذا یوجب ان یکون للعالم زمانا وان یکون للزمان زمان آخر ویتسلسل الازمنة الی لا نهایة فنقول اما تقدم الله علی الزمان المعین فهو یرجع الی الزمان ایضا فان ذاته تعالی وان کان مقدسا عن التغیر منعا لیا عن الزمان وما معه معیته زمانیة یرجع الی القبلیة لکنه لما کان مع کل شیء لا بمزاولة فهو مع الزمان السابق معیة لا توجب تغیرا فیصدق علیه انه یوجد قبل الزمان المعین کما یوجد معه وبعده واما کون کل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنی ان عدم کل زمان فی زمان فهذا یوجب ان یکون قبل کل زمان زمان وقبل کل حرکة حرکة وقبل کل جسم جسم لا الی نهایة فهذا التسلسل غیر ممتنع لان منشاءه ان هذه الاشیاء من الامور الضعیفة الوجود التی متشابک فیها الوجود بالعدم فکل وجود لفرد یوجب عدما لفرد آخر وکل عدم لفرد یوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا یتحقق فی الزمان فان قال القائل المذکور وقوع المعیة بین الله وزمان یستدعی ان یکون المعان فی زمان آخر یتقارنهما وکذا وقوع المعیة بین عدم الزمان والزمان الذی یسبقه او یلحقه یستدعی زمانا غیرهما نقول وقوع المعیة الزمانیة بین شیئین لیس احدهما نفس ذات الزمان المعین یوجب زمانا واما المعیة بین الزمان وشیء لا یقتضی زمانا آخر فان المعیة ههنا نفس الزمان المعین لان نفسه بنفسه لا بامر یعرض الوجود تبا سایر الوجودات فان هذه الساعة لا یتصور الا هذه الساعة یستقبل وقوعها قبلها او بعدها وکذا غیرها من افراد الزمان ولعل انه فان

وجودها كما وقعت من الضروريات المجهولة بجعل البسيطة فانه لو وقع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء آخر ليس الواحد منهما زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى الاخر وكذلك بعد وبعدية بالنسبة الى الاخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لهوية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم والتاخر وماهية التقدم والتاخر من مقولة المضاف الى وجود التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان تكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بمحال وبعضه بمحال الاخر يقتضيه مما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد بمحال غير محال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بمحال غير محال الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انقضت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان ما غير المتناهي متناهيا هف والخامس انا لا ازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول حق والا لم يكن الحادث حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجدنا انه لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فان كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم لا اول فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها وهو محال والثامن ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق في المسبوق في التقدم حكما واحدا التاسع ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه صعبة الاساس في حدوث هوية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع مدة الماضي والازمنة كالسنين او عدد الدورات الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او شيئا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا ومع الزيادة مبلغا آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه وقد ثبت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود وانقضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس في انقضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل ليصح بوقوع اجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها الاستحالة يبني فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانيا فيقال في رده ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر انا الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حادث فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معلوم ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه دائما من وقت يعرض الادراك مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة لاشتباه حكم كل واحد على الكل وحاصله ان يقطعوا النظر للاحتجاج بان المعوض لنا طبقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس انتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال

بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا يجيء غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب
عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من
جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انه في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يحسم مادة الوهم بالمعارضة
بالصحة بان يتوهم حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي في ذلك محال وان
لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق انه في مقدمات على
الوجه الذي اشتهر بينهم وعرفها من اجل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذ عني بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فتقدم ان ذلك وان كان صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فتكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد ما لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء
وقولهم انما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا تسبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن آحاد الحركات فقط وان كان المحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون فيهما الى الرجوع الى اثبات
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها وصححنا ما تيزن المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانيا فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله تعالى واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعتراض من مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وتقولوا الحيرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على انه وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
لكون تقدم عدم العلة عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ما ذا اردتم بذلك قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبهم اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي فيستفسر الازلي وعاد الترديد والمحذور الذي كرر
وان قال الذي في الدهن مثله يسلم له ان الفكر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
عدم ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه منافيا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
به وان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري متقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه يتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم ولا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول خصمه انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكن في وجوده دائم

وصفاته ويقول الآخر يكفي وحي يتبين المشرك من غير المشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث بصيرة انه جلاله من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعاها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية وتقدمت تمهيد قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير لم يتسنم لصفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا الى في البحث ما لم ينقح هذه المسئلة واخواتها واذا ثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان رفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العقلية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فانه ان يقول عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما ان يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى به ذلك المعنى الثاني فعليه هذا كثير من الموجودات المدرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا الا ان معناه ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شان الغيبان وان زعم ان الاجسام موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ اعظم لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ اعظم تحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا مكن ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف وغيره في باب حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها ولهم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما اورده اصلا والمصير في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا الى كنه هذا السر ولا الاشتهر مهم ذلك لان الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الافصاح به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا والعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل غلط لانه ان اراد به بمحض هيئة الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفايض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الحسية متناهي القوة لانها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي من حيث ماهياتها ليست موجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد ان ذاتها الوجودية وهويتها العينية من الجاعل التام ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن يصل منه الآثار والافاعيل الغير المتناهية بامداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والتشخص الجوهري انوي الوجود من جميع ما يتبعه في فصل الوجود

لا يصل اليها الا بعد ان يبرهن على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلاً او قوة قابلية او آلة او موضوعاً ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى التي تقبل آثاراً غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بورود الامداد والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتحدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهو غير الذي فاضت ولا فهذا اول حدوثها ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زماني ازلي هو عين مقصود القائل المستدل باحكام الملل الثلث اعني اليهود والنصارى والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باقية ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية **فصل** في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني دائماً اما ان يكون دفعياً بان يحصل او يعدم دفعة في ان يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الآنية كان بمجرد ذلك الآن لا غير طرف الحصول واما ان يكون تدريجياً بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس بملتئم عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ولا يكون لذلك ظرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه واما ان يكون زمانياً بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية منطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى اجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوثاً ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين هذين اعني وجود الشيء يسيراً يسيراً ووجود الشيء او عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله وان مقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً ما لا يوجد يسيراً يسيراً وهو اعم من ان يوجد مختصاً بحد وهو الآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصاً بحد وهو الآن اعم من ان يوجد يسيراً يسيراً ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء موجوداً بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجوداً في حد ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجود وكذا الحال في حدوث الاعدام وفي الثلث المذكور كما سيجيء وسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على ما بان في الشفاء هو ان يقال هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال الاخرى ومن المعلوم ان الذين هما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان التالي وحده والآن الفاصل بينهما

لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبه في كل آن قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدء وهي إنما يحصل
بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده في جميع آناته وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد
المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق وإلا فإما أن يتصل بذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل
بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل
في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السكون وأيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف
يصدق أن المتحرك يحصل في حد فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء
من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء
الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وأيضا ما يختص وجوده بآن فقط كالأمور الآنية
الوجود فهو إنما ينعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول
فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخ إما أن يكون تدريجيا وكان منقسما
فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وإن كان دفعيا فإما أن يكون آن عدمه مفارقا لآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع
وإما أن يكون متراخيا عنه وح لا يخ إما أن يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط وإما أن لا يكون بينهما
متوسط فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية
والكل مح والحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي
بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجا أو دفعة
فيعود الإشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولا
فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو بعينه وجود ذلك الآن وأما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا
المعنى وقد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك
السكون واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن جميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات والوصول
إلى ما إليه الحركة والتربيع والتسديس وساير الأشكال والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له
ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الأزمنة وكل ما
يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها
كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين منطبقين متوازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة وكذا الانفصال
والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير
أن ينقسم حصوله وعدم الأمور الآنية والأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في
الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين وأما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل
الزمان المتصل بسيلانه … وجوده بأنا نقول إن المسافة والحركة والزمان ثلثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما
أن … في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت أن الأمر
الوجودي المتوسطي فيها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون
للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما أن النقطة الفاعلة غير النقطة التي
هي حدود الأطراف وكذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يعرض
فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا للحركة وسيلانه الزمان فلنطمئن في سرك **فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها**
اعلم أن الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال فمنهم من ذهب إلى أنها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في … ذلك
الزمان ولا أو انا قائلا أن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدوما
أولا وأنا … أما أولا فلأن الكلام في زوالها أي طريان عدمها وحدوث ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأول

في جميع الآنات التي فيه بعد ذلك الآن

والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء اخر حتى يوجد ذلك الجزء ايضا وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء اخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فنعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمان من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو الزمان في التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها هيئة هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدار الهيئة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعية ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا يلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو محال واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي اجتنباه ولعل الشيخ قد انطقه الله بالحق حيث حكم بان كلاهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية

فصل في ان الآن كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني ما يعين الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معط له معنى الوحدة ومعط الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول واذا احدث الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزئ باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول وكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان ثم ان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا انه جهة اشتراكهما

فصل في كيفية تقدر الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي يحاذيه

فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادة للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تتعين مقاديرها بها
مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين
بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار
وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما
بجعلها ذا قدر والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر وبين الامرين
فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل
على قدر الحركة فيقال مسير فرسخ وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي
بذاته قد كمية ولانه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بجهة المتقدم منه والمتأخر صلح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة
مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل
بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا وكما ونحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل
وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري يحكم بعد
التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون
الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال اخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة
كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا
فليس لذلك بعلة لان هوية الكم المتصل والهيئات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل
اتصالها بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في
الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبالعرض
وايضا فيه قد يقال لانواع الشيء واجزائه انها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات
والايام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما
السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه
في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك
الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات
سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر الشيء في الكيف والكم واما ما عداها من المقولات
كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض واما
الموجودات التي ليست بحركة ولا ذي حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع
المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان
اعتبر الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة
في ذلك وان شئنا مهما ليس مضايقا للمعية حتى نسلمها

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم متضادان او يكونان كالمتضادين
اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما
اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول
الى النمو الذين ليسا للغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينان وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها
التضاد فالحركات الطبيعية في الاين وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد لا حيث طبيعية الا انها
وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد من جهتين احديهما ان الاينين كاجزاء
المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما ان منتهى المسافة ومنتهى المنتهي وصفان متضادان كما ستعرف في بحث الطرفان

متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة بما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا بحسب ما في الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فهما بقياس كل منهما الى الحركة قياس المتضايفين اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بمتضايفين اذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى من الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حكمها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته

فصل في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات تقدم كلاما جليا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فمتبوعها ان تحرك تحركت او سكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت في متى حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستمرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود دفعي آني كما للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما الوارد بغير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخ اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول له ذلك اما لاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان الآلة في جميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

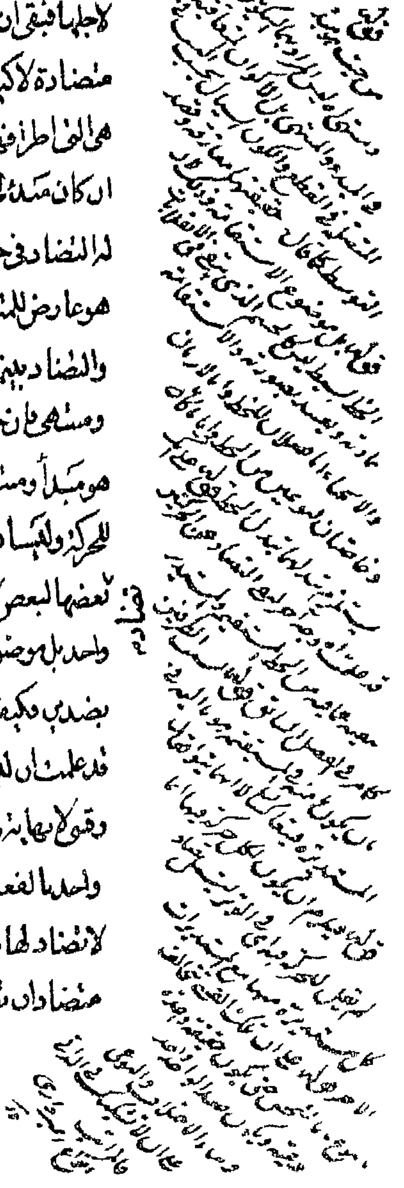
فصل في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا فرض هناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي وكلهم في ذلك مختلفون الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال لان كل وجود فهو كمال فيتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان يقول انه كمال تام لما بالقوة او يقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن تاما وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا وعبرنا عنه بالامر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يراد فيه ولا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا ما او اكثر من آن او الحصول في حيز بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال ففي

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي انه في كل صنف من اصناف الحركة امر عدمي يقابله فللنمو والذبول يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في منتهاها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا لكان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمائل الذي الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك واذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم اذا لم يماس محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه على ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحا يمكن ان يقال كل من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الساكن في السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا نقيضين كما عرفت بل النقيضان حركة وسكون لان الزمان مأخوذ في كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لتكثر موضوعه بالنوع او بالجنس كذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا واما يختلف بالنوع اذا اختلف ما فيه او ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال متعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكذا المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا الاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير

المستدير بالنوع وكذلك تتخالف المستديرات المتفاوتة التحدبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما عرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك وازالة** قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما توصف بالهوية لانها شيء ذاهب ولاحق زائل كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول ليس حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورة تعين مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من التفصي وليس يحسن امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان تفنى بثبات اجزاء وجدت بها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظ ان التخلل الواقع في حين تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفته مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت مما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر المتوسط لانها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطؤ وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سبق في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزئ لا الى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الالف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطأ حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء التي وقعت الحركة فيها اكنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل** في احوال متعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد الاعم ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان يبطل قول من قال كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كما تمنعه قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ره ذكر في رسالة له بعثها الى بعض معاصريه مورد

فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ مدخلية في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصل الهوية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما صادفنا جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار متاخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لهوية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لهويتهما بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منها احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس لعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة وهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتحدة لمبدأ الا بالتحدب بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بالفساد فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون لمستديرات وقوع لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة منها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي يتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معنى آخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة



معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافهما في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وههنا بحث كما وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة متضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تاخذ قرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي تبتدأ من منتهاها اذا انتهى مبتداها لا الى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

فصل في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج الاولى ان الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في آن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا مختلفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب في وحدتهما وجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض على ما ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحريك الجسم من حد الى آخر في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول واما في ذلك الآن فالميل ليس كالحركة غير آبي الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع الى ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المنتهية الى الميول المتقابلة والميلان المتقابلان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الشهيرة قولهم ان هذا لا يتاتى في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات عرية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد منه لامر عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه لو فرضنا كرة مركبة على دولاب فرض فوق سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا يطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال
ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سنبينه في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى
ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة
فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا الفقد
من القوة الغريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب فلو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا
للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع
دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر
اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين
احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما
ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة بعد عدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهو الطبيعة
بعد مغلوبيتها لم تكن مانعة واما بعد تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة
فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك
وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط
ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون لان
ضعف القوة القسرية يزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سببية السكون
وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق بعد استيلائها على الطبيعة
صارت بعد تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فتفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام
في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي
علة كسائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزم بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة الى اسفل
فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف لا فالسكون من احد الامرين اما وجودي
كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما عدمي لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا
يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف يزول
بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية
من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة
الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين يمكن الاكتفاء
باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة
وغير ذلك فهي بوجودها اسباب لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه حبة مرمية
اليه فانهما [illegible] فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الحبة لا
ترجع بمصادمة بل تسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما وردوا عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم
الصاعد بل كما في حركة [illegible] الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا
لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية
لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة الحبة بالنسبة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم
ساكنا في بعض زمان [illegible] معه بالعرض وان كانت الجهة حركة الطبيعة لو خليت لفناء القوة التي [illegible] **فصل**
في انقسام الحركة بانقسام فاعلها [illegible] وما هي كاحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية
وقسرية واما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلاثة فنقول كل ما

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها او لا بل فيما يقترن فالاول يسمى حركته بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والا فليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فانبساطه او وضعية او كيفية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يصير عن مجراها الطبيعي ولا اعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس لعين لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية ولا بد كو شعور واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء وتفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هي انما تكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات ونهايات مختلفة وطبيعة القلب للشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانبساط تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج ثم الاحتياج الى هذين مما يضاعف الاثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان هيهنا قسما اخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبداها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك لا طبيعة خاصة وحيث لم يثبت بعض منهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعة وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا بد ان يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان المجانا اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع متجددة مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا كل حال طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل يمكن للطبيعة الحركة اليها عند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كما لانها الكيفي الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن لما اغلب فيه اسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا احسسنا ما في الماء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس السر وجب ان يلتصق بسقفه فقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والانضغاط القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز الموالي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسد بمجاورة الاضداد فان الجهات نفسها غير مطلوبة لا يحصل هذا المعنى فيها

فبما القصد موجبا الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والزيت غير طبيعي كالهواء المحصور في اجزاء مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فيثوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجزاء ولضرورة عدم الخلاء فان قيل مبدا الحركة السبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو فعلت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية ولا ترجيح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستديرة الوضعية والكيفية النفسية اذ تستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدا الحركات المختلفة لكن لا يجوز ان يجتمع مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدا ميله متحركا على الاستدارة الى المطلوب ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يكون الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن غريبا ولا يمكن ايضا استناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارج عما لا يقبله الجسم الاول بحسب طبعه محال في ذاته لا يقال الميل الطبيعي يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل بحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبادي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجريها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمي لا تعد منصا كرة سطح الفلك اقول وفي كلام اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يغلبه ان يشتد اخيرا وتوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادم مانع الخروج عن الحيز الطبيعي بفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفني القوة بالكلية ويحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المترقبة وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبدون تلك الاصل يمتنع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار ولو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي يقول ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا تحرك الجسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذبه معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عائد فيهما وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وبقاء العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب تعين مذهب الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق واما بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرض اشتراك اما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعة الملائمة

واما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في الشعلة الذاهبة فرضا من تصعيد الحركة المستقيمة
بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقاربة المستقر لانه اذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ومنع
العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما حدثت عن سببين
خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل
في ماء القارورة اذا امتص مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي بالسن فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة
طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحيوانات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر
النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة
الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا الحركة الجوهرية وهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من
النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكما فعله اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة والفساد
ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار المعمرة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم ونحوه وكقطع الشجر

فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير بل كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان
او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق
فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم ما ذكرنا من استحالة وجود جسم لا مبدأ
ميل فيه اصلا والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك
وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمغاوير الباحث المناظر فنزيد لذلك ايضاحا فنقول ان
كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تتعلق به من عدد او مقدار او زمان ولا بد
من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار لا يمكن فرض غير التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو
الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا
محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في
زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور الثلاثة
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متغايرين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبته فلا بد من اختلافهما في الآخر
منهما على تلك النسبة واذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق
لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

حركة اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا مع بالضرورة **شكوك وازاحات** قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعداها الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في نقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقة حقيقية غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرض له لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال لها لذاته ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه هيهنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض زمان الحركة في ذي المعاوق والقوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ التخلف ذلك المحال لاخلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم لعديم الميل لكانت في زمان لا محالة ولا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها فما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاون بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف في التفاوت المذكور بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق واما خارج عن المحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء ما لم قوّ

والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوق عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق في القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوالها اي الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله يهدم بنيانه واما المنع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا معينا وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطأ فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوق عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني الخلاء لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل آه وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوالها اي الحركتين الى اخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد التفاسير هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها المتخيلة من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطوء لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف في ما عندنا فالطبيعة ذات تحدد
وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسالك اخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعان منذ من
وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا
فدفعه بان وجود حد من الميل علة ضامة الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل ازدادات
متفاوتة الحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد بالقوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة
فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم
لما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها الكنه مح وجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاوق
محددا كالقوة المغناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما
قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في سابقه
من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه بنفسه
فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها في طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر
ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابحاث
الاستدلال بالحركة القسرية الى آخره فمندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محة قوة جسمانية ذات
وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة صحيحة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المحرك عن شيء منها الا بعد
ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل باحد النوعيات كما سبق في مباحث
الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية
هي الطبيعة لا محة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا البرهان
لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود
ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار
فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف لتناهي وعدمه الا بحسب تعلقهما بالمقادير والاعداد
التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كلها بسببها على المعنى الذي
به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه مراد القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت انك
ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلاثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية
غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول مح والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان
كل زمان منقسم ولا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا مح لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة بعضها
قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود
قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم
للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا لامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة
طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا لامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مع انهما
لو اختلفا ح لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فتكون في الاكبر اكثر مما في الاصغر التي هي جزء منها في الاكبر موجودة
وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم
اعظم منه في الصغير واذا تقرر هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية محركة لجسمها المتحرك تحريكا غير متناه لان كل قوة
جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا مبدأ حركتها جسميهما مفروضا حركتين بغير نهاية لزم ان يكون
فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان تحرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار
الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه بوجوه الاول

ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلت
من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود
الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام
حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة
بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوها الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا نقلوا حجرا
ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان
بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول
في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكل ما في
جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة وربما كان حال الجزء عند الانفصال غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد
من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون
ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هنالك من امر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون الاجزاء للصورة القوة
بل اجزاء المادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد
منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها
ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان ينضم آثارها
بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في
التفرق حصول اسباب لزوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على
نسبة تأثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان
الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان
ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا ههنا الا
التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب المقوى
عليها وان لم توجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأها الفاعلي نسبة
قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من دائما ان يكون له قوة على
امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان
لها وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة
ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة
غير متناهية او متناهية لا لاجل حصول المستحق والمقوى عليه بل لاجل حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء
لا استحقاق الكل ومن هنهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب
تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد
عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقام وصله وحاله ابدا
وهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادي مثلا
عليه لما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود دائم فاذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا
والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعله
للحركة دائما ليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان
الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فللقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر بحسبيتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس
المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما
يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي التحريكين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا
لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك
خارج عن بحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين
اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون
فعل بعضها جزءا من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية بينهما وقد
ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات
زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقوى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الآخر اذ ليس شيء
منها بجزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول
من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها
الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدءا لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون
كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب بان
المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا
الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم
جواز كون القوة الجسمانية مبدءا لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من
التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة
بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية
فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب آخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في
النفس الفلكية فانا لكم جوزتم ههنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلبتي تارة وتجويزه اخرى
اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها
متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد
صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا
حركة نحو البارى جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية
وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة
وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى
زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاتها او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان
الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت
باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع
حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون
بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في
الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المرجحة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك
ههنا فليس شيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته
ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول

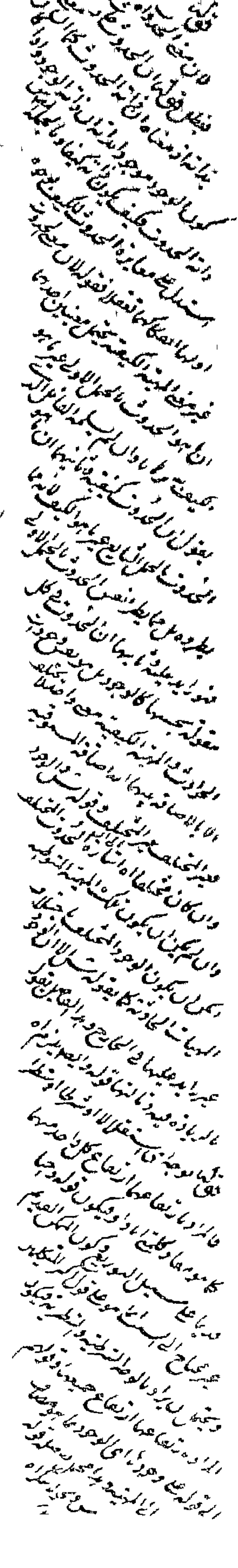
فصل في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث انه ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود غيره وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يعقل ولا يتصور الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عندما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لهوية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما يأتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لهوية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما لغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم ولهذا يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان العقل لا يعطى عن الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وبتصفح الفرعية قاعدة هنالك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء ضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر والحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يثبت للماهية حال وجودي سابق لها على حال وجودها ولكل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر منها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف بما انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هنالك لكن بنحو شيء والمعهود الذي اشرنا اليه هو ان العقل اذا جرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم وصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذي

والافتقار الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذا الوجه لا يجري الا في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التأخر بل لها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي ايضا بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا بأس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم

فصل في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا مع مقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اولا كلام هذا الفاضل يناقض آخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية للنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المختلفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على المهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها التشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود

فصل في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبتدعات معلولة وليس كذلك لانها لامكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها الى مؤثر لامتناع الترجيح لاحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عن احتياجه الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود والحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان او للحدوث او لهما لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الامكان محوجا لا غير اقول ليست الحاجة الى السبب لهذا ولا لذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون



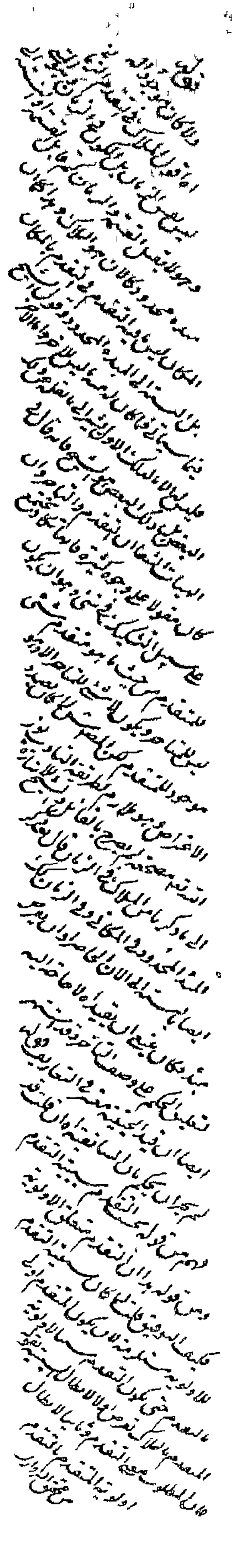
علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود بنفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجب فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو
حال الماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل
وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف يتحلل في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت
شدة وضعفا وقربا وبعدا فالقريب استعدادا والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا ولا
يجوز ان يكون جوهرا ان يقوم بنفسه والا لما اتصف بشيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد
لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن
لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فمحل
قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته
امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم الحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة
الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل
الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على
وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود
التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر او فرد اخر منها فلهذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

فصل

في ذكر المتقدم والمتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر ومما يذكر فيهما ان من التقدم ما يكون بالمرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وفيهما قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب
من المبدأ الموجود او المفروض فهو متقدم كما يقال بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع
ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجسام والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم
الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك
ان جعلت الانسان اولا فكل ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم المأموم
على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الاخر الى العلة الاعلى
واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في حمل الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتني
برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر
ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ملاك امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم
علة لوجود المتاخر فكانه متقدم عليه بالوجود فكذا بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا ص متقدم
على ساير الانبياء ع واما الذي بالزمان هو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان
التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل
نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا
من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما القسمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما
هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة
به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض
فلاحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك
الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء ما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وطامه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من اقسامهما موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية ايضا لا ينثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرهما بالعلية اذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ومعلولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتأخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس له شيء هو اولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى به من الآخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ قيل احدهما متقدم والآخر متأخر اذ في هذا النظر ليس التقدم الا لاحدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والآخر متأخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يبعد من ان يقع على البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجوداً وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض آخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر وان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اسبق الا ان التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ويحرر في هذا الكتاب مباحثة قد بينا ان تقدم الزمان



على الزمان انما هو بالطبع لاعتبار الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي فان كان يشبه المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا لذاتيهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان في زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه اصطلاح في السلسلة متقدما لا ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدأ من الادنى يصير الاعلى متأخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ادنى من مبدأ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا نعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات سهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران غاية الامر انه يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لا احداث بنا فى في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والمهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند بعض اذ الفرق محقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اولا مقدم على الكثير فاصل الوجود مط هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وصلته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون بخواص من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع القدم معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالمهية وملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا ولتلك تجوهر فلذا يجمع الثلثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومعروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما اسندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز والاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفصل فيهما امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والاشتداد فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما من التقدم والتاخر في غاية الاستحسان **فصل** في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات

لعلى

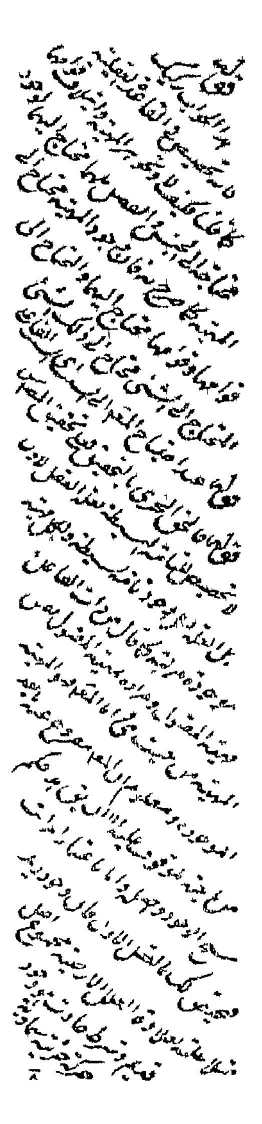
مطلق التشكيك في معنى التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامها مطا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخ اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيهما حالها الا بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لانه ليس فيهما آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى انه في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وفقده عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابلها لهما تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فان المعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان مثلا زمانين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى مرتبة من خلف او قدام فان الصف احتلفت لهما بالنسبة الى ما يلي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما يمنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية منافية للتقدم والتاخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لستا نقول من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته وعليته دائرة بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون انضمام شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي تلك المجموع من الذات والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او مساسا منفعلا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يجب ان يصدر عنه المعلول من غير توقف شرط وجب عند وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقومًا بوجود المع ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها والمع وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقومًا بغيره مهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضًا فهو لا محة فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشئ ماخوذ في هويته ولا يوجد هويته في تلك الشئ لعناء ذلك الشئ عنه وفقره اليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية دون كاثنا معًا في الزمان او الدهر وان كان صفة للمهية فمعناه ليس كون تلك المهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود ولا بها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشئ اخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي موجودة ليسية بسيطة لا انها ثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط نفي عن شئ لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن المهية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كان سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استحالة كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شئ في تلك المرتبة سلب تلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المساوي لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا المهية فالقصد الثاني اي العرض وهي خالية عن كل شئ وعن نقيضه ايضًا فادون ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ المهية انما يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عليها ايسة فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب اسنادها الى الغير فهو لامحة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسيجي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم **اقول** ليس التوجيه المذكور فاسدا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة وهي جهة فعليته ومحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمع في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمام وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله كل ممكن زوج تركيبي ذو جهتين جهة الوجود والفعلية اما حاصلة له من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على ان يكون فيها قيدا للمسلوب لا وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة على ان يكون قيدا للمنفي فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافا بالوجود ولا اتصافا بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما ان عند السالبة الموضوع المعدوم كاذبة صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم تصدق السالبة البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لا مكان ان يعدم وجود الاخر كان له تلك المتقدم عليه وهو المتقدم بالطبع لا حد وهكذا شان المهية

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرًا فان لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرًا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شئ في مرتبة شئ لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدمًا عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شئ وما لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودًا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشئ فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية ضرب اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والجواب انه قد اعترف بان له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في ذاتها وهذا الاعتبار يستدعي ضربًا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف فالمهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتيها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتا تابعًا للوجود في الواقع كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان تقدمًا بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة لها خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كيك جدا فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شئ وصيرورة المهية موجودة شئ وقد مر انا الاصل في الموجودية هو الوجود والمهية تكون موجودة بصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه الصيرورة لان الوجود المحمول اليه حال للمهية ولا محالة حال الشئ بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هنا علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجوديتها اعني تقيدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا

المرحلة العاشرة في العقل والمعقول

ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعًا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عاقلا او عالما



او معلومًا فالبحث عن العلم واطرافه حريّ بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم يشبه
ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية
وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته
ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم
بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه
ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من
عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم
باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا
عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون
العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه مبين ذاتيه كما ادعاه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما الا ترى كما
بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف كل واحد من الناس يعرفون ان له سمعا
وبصرا وبدنا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة
وجودها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومة بل الممتنعات صورا متمثلة في
الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ومن الذهب بحر من الزيبق
جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء
وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم
والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية
للاشياء الممكنة وهي عين ماهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة
الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها فمندفعة باعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل ان
تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود
الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل
بالامتناع او الامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية
من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف لشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم و
النوعية والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج حظ من شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى
ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا
تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس العشرة
التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس ما في آلة اللمس غير هذا اللامس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان
والا لكانت مذوقة لكل من اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات
النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية
نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما
وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما يهديه
الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس بهذه الحواس ووجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما منتهيات المنكرين
لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

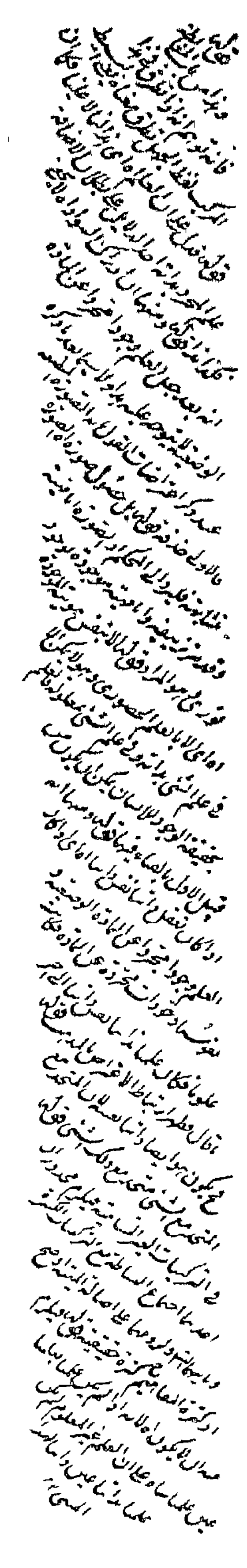
السواد والبياض ومثل قولهم ان المهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الاثار واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر ولغير ذلك وان لم تكن متحدة معها في المهية لم يكن لشئ واحد وجودان كما هو المط ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والمهية اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم بقولهم ان من الجايز ان يختلف لوازم الشئ بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شئ من هذه الاثار ويكون المهية في الحالين واحدة ففيه ان المسائل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الاثار كالتسخين والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل**

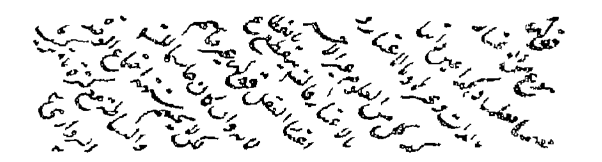
في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عند ما يبين ان كون الشئ عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لمهية المعقول وذلك عند ما بين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند ما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا عند ما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخ ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه اولا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه اولا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسق لغيره فعلى التقادير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشئ بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشئ بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شئ مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشئ اخر فان كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او حسا او خيالا له فهذا التحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال ولنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شئ نجد من انفسنا انه حصل لنا شئ لا انه زال عنا شئ وايضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله وما يقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشئ فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشئ وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشئ لنفسه ولو كان سلبا للجزء الذي هو السلب العائد للشئ الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشئ عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال علم

زيد بان العالم حادث مجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه عالما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة
ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فقد يدفع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم انا لو عقلنا
لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلانا لو عقلنا
لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزم ان عقلها
عاقلة لذواتها بل كان تعقله اياها عقلها عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون
مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلان
كون شيء واحد جوهرا وعرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به وما يقوم به بعد وجوده ما الفعل
كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت ما الف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية متخصصة غير قابلة للاشتراك ولان كل ما نريد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زائدة عليها لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الهيئات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الهيئات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس حصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع
بقائه فان مقارنة صورة السواد والاين والكم للشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعهما ونحن ندرك
كثيرا جسما ذا مقدار وذا كيف في اين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسير الشيء بمثله
وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا
في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة
اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض يرجع الى كيفية صدقه او كذبه
نقده او تزييفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافات لا استقلال
لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة
بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم ما بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار
والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه نقض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضائفين فلزم ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزم ان لا يكون ادراك ما جهلا الا ان الجهل
هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب المحصل وهو ان العلم
عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في غاية ... اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغيره فانه عبارة عن كيفية
زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحد ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لا ستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى

الى

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض
المعطي لكل كمال الى غيره كالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد
ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد بحسب الناجبا الاشاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر
فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها
وان زعم ان في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما
مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارقة بذاته من انه عبارة عن كونه
نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترنا من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه
هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان
له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد ان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان
ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري
اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره اما على
المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة
عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج وح
لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها
المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل المطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى
الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا
لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا
شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هنالك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان
العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا
في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد يطلق على اقسام
الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت بينة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعا
انه ليس من مقولة المضاف ايا ما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول
صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا
غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في
كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة
لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود
مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نحتج
في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا
بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا
يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات
وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والتي الى
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبرها اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال





علمنا

علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية أخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما تقرر أن من الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لأن كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام ومنها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الأوليات وأجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد بلا شك ولا نزاع فيه وأما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والإدراك منشأ هذا الاعتراض أقول الحق عندنا أن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه ولنشيد قاعدته

فصل في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا إضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنما تتحصل وتتقوم دائما متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشابهها منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ولأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فلا وحدة له ولا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فلا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة الاتصال ذلك فبزيادته وما كان الشيء يوجب زواله [?] فكيف يكون في نفسه موجودا استقلالا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر وضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود للشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والإدراك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجودا لا بحسب أطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك قد يتعلق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومنالا لشيء يدركه بل أن يكون لذلك الشيء وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا أن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بأن لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي وأما وجهه من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات هي الجرمية الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات فإن المحسوس من حيث محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية والوهمية والعقلية ولهذا أيضا حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك بين الحصولين

فصل في الفرق بين حصول الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من وجوه

من ثمانية وجوه اولها ان الصورة المادية مزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص والملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ص ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في الخيال والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا يسخن وثلجه صدره لا يبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها واسترجاع مثلها الا باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها نفسها لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية والصناعية اذا كانت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي والحيوان النفسي حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاشارت هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيه فهذه الصور المادية اجسام وفي السلسلة الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور احل واشرف من ان يوجد بهذا الكون الدني فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الداثرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو على صفة هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والعرض فيها بيانا ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض وسيأتي تحقيق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

فصل في قولهم ان العلم عرض

اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا موضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا بقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون مندرجا معه تحت جنسه مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كانت ماهيتها انها كمال ما بالقوة ولم يثبت في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل الى آخر ما ذكره

اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها واي معنى لها من جهة كان وجود اخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا يجب تصوره نوعا جوهريا كذلك تصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع وهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصل صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا او حيوانيته بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي بشخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا اخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا او فرسا وفيلا واشجارا وانهارا لا لانها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان بعينها هي تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجوهر بل الجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا مثلها لهذه الموجودات ولا معنى يقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك العموم الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يرتب

صح

عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع
واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى
من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان
للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع
ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي
عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا
الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة
في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا
عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة
بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه
لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية
الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا
ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود
المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرهما والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل
العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يثبت لها مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض
ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات
وبالجملة قياس عروض الوجود للمهية الى عروض سائر اللواحق العرضية لا ربما كانت ومفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض
بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا
بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال حاله لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية
عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا
وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء الا ان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور في عدهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود
الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار فيهما الا ان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء
الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية الواحدة نحو اخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق
كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عندهم لم يجوز كونه جوهرا او كيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العرض
في احدهما واللاعرض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل
عليه كونه كيفا ثم الجواب عن هذه الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان
يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات
مفهوم ما يتحفظ في الوجودين فيرد عليهم ايضا حسبما فهموه من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس
صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذن الصورة العلمية التي لمهية
الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لها وجود في الاعيان وهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار
وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو صريح البطلان ولا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انا لا نسلم ان تلك المهية من حيث
انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان
السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها
هذه اللوازم فالاول يسمى وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى على المستبصر لما اومأنا اليه ولما عد

فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء وتشبيه

المعقولية من اعضل المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في
اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب شيخهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها
ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق
الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال
غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا
غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة اسماعه باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق الالهية
لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض
علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول [illegible] واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية
قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل
بل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل
او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها للعاقل شيء واحد من جهة
واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر
هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة
للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود
كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع
النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول
لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن
ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن
المادة سواء كان تجريدها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس
حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود
الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك
لان وجوده بعينه ليس وجود التسخن ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون معقولا الا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو
بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل والا
لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف
ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر
بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول
منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس وان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس
بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من
ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علمت من استحالة انتقال
المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم
ولا ابصارا ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام الكثيفة
ادراكها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب
صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا احساس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود
صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حساً وما سواه محسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً قال المعلم الأول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو وهو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئاً واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوس والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه حتى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون الشيء الواحد مندرجاً تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكاً عقلياً فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اادركها بذاتها العارية عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراءها مما هي مطابقة اياه تصير معقولاً للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولاً لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولاً وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بما هو محسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئاً من تلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافي لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها انكر تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم **فصل** في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على ان الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس مما يقولون وان كان على انه باطل الذات فقد بطل ذاته ووجد شيء آخر ليس هو بل صار شيئاً آخر على انك اذا تاملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضاً بادئاً

تغيب وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب آ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا والثاني الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما نعني به قوتها التي بها يعقل او نعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ تشخصه ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والتشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا يتحول عليه الاطوار ويتبدل عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغاير يوجب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا امكن ليس يستنبط هو واقع وان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان توجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

قواه

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة بفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته
الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذى اثبته الحكماء هو اصل العقول
المفصلة وستنكشف لك فى هذا الكتاب ان العقل الفعال فى انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى
الكمالية التى تكون موجودة فى صور المكونات التى فى العالم وبالجملة فكون وجود موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق
عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقا عليه اولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد
اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور فى الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق
معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الانسان وكذا دليله العام المذكور فى الشفا
فان قوله اذا صار الشئ شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشئ موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان
كان موجودا فالثانى الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون موجودا قوله فهما موجودان لا موجود
واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة فى كون معان متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب ان يكون
لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معانى متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطتها جوهرا موجودا عاقلا
قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التى هى مصداق جميع المعانى الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد
بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالتى ذكره فى الاشارات من قوله ثم ان النفس
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انه نختار انه لم
يبطل كونه ح عندما عقل آ واتحد به الا ما هو من باب النقص والقصور كالصبى اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شئ الا ما هو امر عدمى كما اعترف
به الشيخ فى فصل من الهيات الشفا عندما بين اقسام كون الشئ من شئ حيث قال هناك ان كون الشئ من الشئ على وجهين احدهما بمعنى
ان يكون الاول انما هو وهو ما به بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى انما هو صبى لانه فى طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا
صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهرى ولا ايضا امر عرضى الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذ قبل الكمال
الآخر والثانى بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثانى وان كان قابلا للاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة
حامل ماهيته واذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذى يقارن القوة مثل
الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى
للاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو
صريح فى ان كون الشئ من شئ قد يكون بحيث قد صار الشئ الاول بعينه متحدا بالثانى وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف يكون
ههنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمى كون الشئ من الشئ قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه
فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم
بان النفس الانسانية من مبدء كونها ما بالقوة فى كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل فى اكثر المعقولات بل فى
كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شئ من الاشياء التى لم يكن صادقا عليها فى اوائل الفطرة حتى
كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة فى بطون الامهات فى درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية
وحقيقتها وانما الاختلاف فى عوارض غريبة لاحقة للوجود الذى لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مما انها
غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكره اذا ليست الا بحسب التصور والمفهوم
لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له والذات
باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شئ من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه
كان ناقص الجوهر فاشتد فى تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا
صار هواء والنار اذا صار هارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار شيئا آخر على انه ان ما ليس

قوله
نعم لو قيل اه
يصدق بين الذات وغيرها
والذات حيث يفرق ان هذه
الكمالات زايدة على ذاتها بجهة
لا على ذاتها الوجودية كما يقع فى
العقول المفارقة ان كمالاتها
كعلمها وارادتها وقدرتها وغير
ذلك عين ذاتها اى وجودا او لا
حالة منتظرة لها زائدة على ذاتها
اى ماهيتها وجودا او الماهية من حيث
هى هى كما ست...
الا هى ا
آ

هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة ويتجدد مركبا لا بسيطا قلنا قد مر ان الذي قد حل كان امراً عدمياً من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا
ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اشتداد وتزيد يجري في الوجود لمقولة الكيف والكم
بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير ان يبطل ذاتاً ووجوداً ويحدث شيء آخر منفصل الوجود
والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركتها الاشتدادية موجودة
بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة
لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر ولها في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات
انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس يمتنع كون معاني مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها
منتزعة مفهومة من وجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة اما الحرارة اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل
كذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل فمحال ان يصير هذا التعين بعينه ذلك
التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع
ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة
بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض الماهيات كماهية
الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون
موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود دائم في الاستكمال
تعلق بما يجوهره مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويتجدد مركبا لا بسيطا فهو مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود
صوري لا تركيب فيه خارجيا سيما الذي قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم
ولا انتقاض في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى
قوله وقد يراها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات
الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية
ومادة حسية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عند من المحالات و
اشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه
فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا
صورة شيء من الموجودات الحسية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر
من حكاية قول الشيخ ان وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد
وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو
اول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وستزيد لك ايضاحا ايضا فقوله ليس في ذات
الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن
بمعنى آخر فان القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء
واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى استعداده في الكمالية وبالجملة القبول
قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة
المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله وان كان ذلك الغير ايضا لا يحالة هذه
الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيريته بامر بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد
مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عند ما هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء
لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعاني كثيرة كما انه وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون
وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعاني كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص حسي

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة
نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى
من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الذهنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه
جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصور المعقولة
قد صارت غير ذاتها قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد
صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها يعقل او يعني به صور هذه المعقولات ولانها
واحدًا في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان
تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل
والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا جهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم ان الجوهر النفساني
الذي هو صورة كما لية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من
الجانبين اما من جانب النفس فلان الذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا
ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم
في طرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد
الا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للوجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها
لا يمكن ثبوته لشيء الا ولم في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل
كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان
النفس قبل ان تصير عاقلة معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان تشرق
على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت البرهان الذي اقمناه على
ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد
فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو
مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري
هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاده بالاستبصار وقع له من اصابة نور الحق من
الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هنالك وقد سماه هذا الشارح
حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد
حسبما اشتهر عنهم في صدد تصحيحه وذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان موقوفا على الاوائل لم يتيسر لاحد
من علماء النظار واولي البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء والمساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم **فصل**
في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان
هذه المذاهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون
شيئا واحدا بسيطا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عاقلا جميع المعقولات
لان المتحد بالعاقل بجميع المعقولات لابد وان يعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال
بحسب كل معقول ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي تقوى البشر عليها غير متناهية فان العقل الفعال مركب من
اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها
للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو له فيكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية
متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم

محال من جهة اخرى وهو ان المجردات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض لمكان الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل
الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول
باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون وكلهم مطبقون على بطلان هذا المذهب لما اشار الشيخ في الاشارات بعد
حكايته هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كانه قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون
له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد بعد تفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق
والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه ونضرعنا
اليه طلبا لكشف هذه المسألة وامثالها طلب ملح لجاج غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فراينا
العالم العقلي موجودا واحدا يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو واصل المعقولات وكل
الهيئات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بنقصان شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه
لبرهانها ليس هاهنا بل سيأتي من ذي قبل ان شاء الله والذي ينبغي ان نذكره هاهنا ما يمكن به وصول افكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في
ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب هي امور ثلاثة احدها امر قدمناه ان النفس اذا عقلت شيئا صارت
عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك الموردة وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما
قلناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد منها
مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي
خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما ان
لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به اشخاصها ويتزاحم احجامها مكانا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها
ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر جعلا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الماهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي
هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا
ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض لها ثان
بوجد آخر مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل بهما
في الوجود هذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود آخر لعقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الآخر
في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم يحدث ثانوية ولا المجموع في اثنينيته الا كما يحدث الاول في وحدته ولذلك قال صاحب
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل
فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان تصير عالما عقليا فيه صورة كل
موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد تقرر ان المعنى
العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل
الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس بعد ما صارت عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على
حد الحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها
فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية
اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح
ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا
بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة ... لانها المتمسة بالعقل

العقولية

الفعال تجهة العقل الفعال ولا يلزم ايضا بل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هيهنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيهنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها عديمة النطق لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا الا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنبيه لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف في اختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوليها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكما ان الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالعقل الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالعقل الاول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها حكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد هيهنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدتها على مهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل إنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة إلا كما قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المختص بالصفات المادية وباقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة **فصل** في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم قال العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل وأما إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة فإن الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء وأما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع الإضافات فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بإحدى الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة والإرادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والألم والرحمة وأشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة وأما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الآلام غير الإيلام والغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود إلى إيضاحه **فصل** في تحقيق أن كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره لكن المتقدمين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله فإنا بإعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل تحقيق ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله وأما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنه تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة وعلائقها وهو المانع أن يكون عقلا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته وهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكثرة وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته هو معقول لذاته وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقا أعم من هو أو غيره فالأول باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي

لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا
محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر وهو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك
ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لم يجدوا ان في الاشياء شيئا محركا الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المحرك والمحرك يوجب لذاته
ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون لمحرك بلا اشتراط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا اشتراط انه آخر او هو وكذا
المضافات تعرف اثنينيتها الامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ في وحدة
جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيكات قائلا ان الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات
الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه
ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء
بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا امكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية صفتان
متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا الا اذا حكمنا بامر معقول له
وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبتت احدهما ثبتت
الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا
ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت
تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا
للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه
معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان
مختلفين في ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم
المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احدهما هي بعينها
قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا فيغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع
كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن
ان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود
واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء
وايضا الاشتهار دائر بان للشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في
ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف
الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم
على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين
عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على
ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشيء عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض
العرفاء المتالهين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها
في الوجود لجواز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يثلم ذلك
وحدة ذاته ووحدة جهته فانه في كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات
كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك لمجرد مغايرة المفهوم
في المعنى والماهية بل لامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل
بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقلها قوة اخرى
وذلك...

لذاته

واما لنفسه وكما الحال في كون الشيء محركا

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقولا لشيء ذلك الشيء آخر وهذا يبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقلا لشيء آخر وقال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر منهما ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه لا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولي ذهولا عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدء برهان ادوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم بط فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور وهو ان ذاته امر غير مطابق لذاته وذلك العلم المطابق ان كان لذلك نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك هو الشعور هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر لذلك الشيء معلوما الا حقيقة غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اولم ينظر في قول رسوله عليه وآله السلام الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن وهذا وامثاله كيف يكون حقيقته حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وههنا لا عجب من ان يحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد بينا مرارا ان للماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصول المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان منعاكستان من غير مفسدة فان قولنا ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تأمل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم ماذا مبدأه وملاكه ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون آخر والى بعض الاشياء دون آخر علم ان الحق عنده ان في جميع الاضافات الواقعة في بعض الامور لا بد من حصول امر وجودي مقرر لها في احد الطرفين او في كليهما حتى توجد الاضافة ومبدأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية **فصل** في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق
بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه
فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة
سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة
كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول
وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل
فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة
والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة
واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية مخالفة للاخر مخالفة يوجب لاحدهما
ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالماهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف
التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في
ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض وزائدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين
والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من
الوجوه لغاية بساطته كذات البارى جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له
حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه
مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر الكمالات فكما انه موجود بذاته ليس يقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف ولا اتصاف
بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود
لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوف واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في
بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف في العروض وامثالها فالبرهان
لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات البارى فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها
تقوم بذاته فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها
على سلب الزوائد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة
بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا
في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات
بسيطة غير محجوبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجودية
الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات
ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا
شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجود ذات
متعددة في الخارج او بحيثيات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها
صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته
يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريئا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على
ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فليس الحجة
دفع بعض الجهات قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها
عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير فلقائل ان يقول هذا محل الاشكال لان فيه فان الخصم

حقيقي

بين

الجهات وم

يقول الكون عند الشيء حال الاضافة وهي لا تعقل الا بين الشيئين المتغايرين فانا لا نقول المحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدًا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك هيهنا اقول ليس صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لاجل هذه او لا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا للشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة والتزام ما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وبناء كونه غير العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالحركة فان مفهومها لا يزيد على كون الشيء مسندا لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف عن نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجدا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا لان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك بمنزلة الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضافة لا من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلاجرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تغاير هاتين الجهتين و نقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخصية وتلك التشخصية زائدة ابدا على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية ولتحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رايت في نسخ المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الماهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة ماهية الشيء الى التشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يتصف تلك الماهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فان التشخص هو المضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة التشخصية الى نفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الماهية المتصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور انما في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها فصل في انواع الادراكات اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن هاهنا الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا ذلك الشيء الا انه ما لم يحصل في الحس [illegible] المحسوس فهو بعد كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب لاحداث هذه الصورة [illegible] مناسبة له لانه اذا كان غير مناسب للماهية لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورة مجردة [illegible] لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وغيبتها والتوهم ادراك لمعنى غير معقول محسوس بل معقول لكن لا متصورا كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء

[illegible]

حضور المادة عند آلة الادراك واكتنافها الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل بنوع تجريد للاشياء وادونها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نوعا ما انتزاعا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة انتزاعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة انتزاعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مرتبا فيها ترتيبا آخذا من المبدأ الاول الى العقول التي هي الملائكة بعدا الاولى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى التجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما حسانا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هي ماهي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل للشيء الى تجريده عنها ليست مبائنة للاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا بالاعدام الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول لبدو وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طلمانية غير ادراكية واما الهيئات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا تحصيلا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس يوحدونها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع ومما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي لا كما ظنه المتاخرون حيث سمعوا ان ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت ماهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها بالانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكأنه تلك الطبيعة التي يضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما يشاركه شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت مما ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات المعينة لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيهما ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود المتشابه قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجوده وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين

المفرزون الى الانفس الخ هي الملئكة

المعقولات وبتساوى اليه نسبة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وضدها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد لان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل بهما حقيقة متحدة اتحادا جمعيا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بحسبها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للهيئة عن جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منهما عن البعيد فيكون الشخص الواحد في العقل امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الهيئات دون حقايقها وبواطنها **فصل** في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية تجرده صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو وما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته الشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم والعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود حسيا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي الظهور فيبهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند المبادي العقلية وفي علمه السابق على وجود الاشياء مستقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدإ الاول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في الحال لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان من شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة القدسية ويكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية المفصلة النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يحصل فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة فقد ساوى الكثرة والتفصيل والشيخ قدس سره على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول اخر فانه ليس في وسع انفسنا ان تعقل الاشياء

معاً دفعة واحدة ونوع آخر من التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها في الوقت فانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كسبب لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقيناً بالفعل حاصلاً لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقناً به بالفعل فان الحصول لحصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلاً بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا والا من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوماً بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره تفصيل ما يجيئ في نفسه دفعة مما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحدهما هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صورة مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصاً واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الاجسام والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلاً له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فما دا نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلاً للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثلت فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشكوك وذكر انه سيتبين في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التي تنسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فعلى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه سينكشف مسئلة علم التوحيد الخاص الذي يختص بدرك ذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية متحدة معه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وان اعلى الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجرام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقتدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحاً وكذا الامام

الرازي ومن في حالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات ثم جاؤا اي المشاؤن من الحكماء الى كيفية تعقل البارى للاشياء فقالوا وانا كما
عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوى في تعقل ذاته قالوا انا اذا عقلنا الانسانية ينطوى في تعقلنا لها تعقلنا اللو
ربما اوردوا امثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة
ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في
التفصيل حتى يملأ منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه
ح ليس كما كان عنده القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه
وقال ايضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم
فقد لك حديث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته تبعا للعلم فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فبتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب
ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة
بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القو
اعني ما قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة قريبة والاخرى اقرب بان القوة لوجود الشئ لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي
في المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين الضرب الاجمالي والتفصيلي بالمثال المبين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما
يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان
العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في المهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة
فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف
المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم
ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا
منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلو
قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان
الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من
ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شئ دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك
الشئ فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلو
على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شئ يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان
كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما
بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد مع قدره واجل مما لا مزيد بالغوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة خوضه
في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري و
التتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه او قريب منه وقد ظهر منه
ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثبات العقل البسيط ومن انكاره العاقل بالمعقول **فصل** في امكان التعقلات الكثيرة
في النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك
امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع المهية وكذا العلم متحد مع المعلوم
وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد
وان عظمت سموكه وجسميته بساطة في الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس
الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسا متعددة وبعضها
شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا

دفعة واحدة وارادوا العقل البسيط
ما العقل التفصيلي انه فايض المسئلة
يكون صور المعلومات التابعة
يحصل على الترتيب الزماني جواز اجتماع
واحدة بعد واحدة علوم كثيرة

كان اكثر احاطة بالمعلومات واشد جمعية للمهيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الآخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد يباين الحكم والتصديق فوجب ان يتعدد الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفوس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها اكتشافا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فيحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة كما الحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شيء يتعذر علينا في تلك الحال الادراك على شيء آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر في خيالنا ان مطابق هذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب تنعكس واذا كان الامر كذلك فربما يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشأه تعصي القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد ويرد حينئذ اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما الاختلاف القابل واما الاختلاف الآلات واما الترتيب المعلومات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتيب الافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي بعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس من الحس ثم بعد ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عند الحكماء مرادف لوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع المهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا مهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعند اهل العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بتمثلها بين يدي العقل

واتحاد

واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها
مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك بعضها جواهر
وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود
في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون
جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذا نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا ان العلم ما هو فعلي
ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي
فكعلم ما عدا علم الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس
او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها بارتسامها بحدوث
وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الاثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى
ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف
فان العلم بذات الاول تعالى اولى لكونه علة لما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته
واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا
كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم
بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا يجا ولا سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم
والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم
القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الافاضة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في
ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب وجود الشي بلا سبب لكن السبب
قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى
بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء
والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات
ولذلك قد يتخلف وقد يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان
بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالهام من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه وسنا دون
قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فمن قدر سعيه وحركته باطنه بلطف ذهنه
قلبه ومقدحة طبعه ويستعد كبريت نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان
الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول الصورة الكلية وعرفنا ان حصول الصورتين المتناسبتين سبب لحكم الذهن بثبوت
احدهما للاخر وكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه
لا محالة الحكم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظاهر ان
الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد الغريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان
بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة يجد وعليه تحقيقها وانصرف عنه بدون مطلوب ورب
انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت بهمته اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء
وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت
سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق
الاشياء من غير طلب منه وشوق بل بهمته الثاقبة يسبق الى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج الى اخرى حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد
الذي

الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحد الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها ومهياتها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بنت المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس تعين المطالب ولا تزال تطلب الحد الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا وبتاديه الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي التي

فصل

في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علمها انه علة لذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بمهيتها وجهة المعلول كالاربعة للزوج والمثلث لكون الزوايا ومثل هذه العلة متى علم مهيتها علم لازمها لامتناع انفكاك اللازم عن ملزومها وعلة ليست بمهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول هي نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها ما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة بنفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم مهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضائفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر في تضائفيهما ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من مستلزمات تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر بما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت حقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او غير الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهية العقلية فالجوهر اذا كان موجودا فهو بحقيقته علة لشيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافية العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر والوجود المنسوب اليهما من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا نسب اليهما من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان

وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الماهية فيه تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه
الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة
حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر معو
هيتها ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه
من نتائج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم الماهية الى الماهية ووجود العلة لكن لاتمام وجود المع
وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة العقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء
بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان
يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان
المعلول بخصوصيته تابعا من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استنا[د]
المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة ماهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت
مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا
للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاءها للمعلول لذاتها
وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا تقتضي معلولا مطلقا والا لكان تخصيصه
لا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف ثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا
معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا
يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة
فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة
لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك
المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم
الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من
الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله بنحو
الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما
اشتهر عند الناس ان بعض الماهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع
الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد
في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلولا للماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية
فيما له ماهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة
الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل
لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود
فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة
على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا [فرق]
بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولا نيل رتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا
وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر
ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات
انتهى **فصل** في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسألة كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق
مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه
فاذا كان له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات
ليست من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب
العلم بكنه البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا
عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء
مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها
من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص
فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه
بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته
لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجبا والعلم
به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة
اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال
لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول
يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء
علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى
بان واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لانه لم معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان
مشروطا بالعلم بكل واحد منهما الاجرم صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها
كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن يوصف معلوليته
ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان انا لان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا
المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل
بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فاسد يقيني يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل
العلم بالشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده
وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم البارى ان شاء الله واما الشيء الذي يكون عديم
السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوصل الى معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا الاستدلال عليه
بآثاره ولوازمه ولا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود
كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان
على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال
شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما
على طريقتنا في اثبات ان العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيتوجه ان علم الانسان بنفسه هو عين
وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء
لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا نوق

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول الشيء لشيء اقوى من حصول الشيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا
بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد ذكرنا ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون
به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد يحصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حقه اذ انه لدقة مسلكه
وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه
علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء وحصوله له لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
فكذلك العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت
مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا
بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد على ذاتنا وبالجملة وزان العلم بعينه وزان الوجود في القوة والضعف والعلية
والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند
جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع كينونة
عند الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائنا قبل كل كون يا كائنا
بعد كل كون يا مكون لكل كون **فصل** في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علم علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم
بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده
بالاشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية قائمة زائدة على ذاته تع وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص
بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى
ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون
بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا
تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره
فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا
لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا
زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن
معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركه من حيث هي محسوسة
ومتخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ح فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها وما بينها
من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث
لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا
بمنزلتها لكنها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد
يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال او نعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل كو

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا الى كذا شماليا فصعيفا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا او يكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا بين الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى بنقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تع بجميع الموجودات حتى التشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم طبائع الاشياء وتوعياتها لا تشخصياتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم التشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاؤه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء ليست كما زعمو ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعدنا بيانه من ذي قبل انشاء الله تع **فصل** في ان العلم بالتشخصيات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت اذ لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا مدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد ان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فيما علمنا بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها انه فيما علمنا بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد انه الذي هو معدوم في الحال الذي يحقق وجوده في الزمان المستقبل واذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ولا باس بان تكثر الاشياء اما بحسب حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اي لا توجد معا او قارة والاولى منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما يقترن معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى انه يكون لبعض اجزائه نسبة ما الى شيء بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تخصصت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كالحركات واما المكان كالاجسام او كلاهما كالاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتمكن العقل من اسناده الى احدهما كانسان الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد وكون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون واى بلدة يكون بل اذا تعين تشخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بها بسبب تشخصها وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقايق غير زمانيا وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذ تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالآت جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اى جهة منه وعلى اى مسافة ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد في اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على اى شيء من ذلك بل بدله ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها فظ ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا حميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يتبين كل شيء مما مضى وحضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين وكما ان البارى تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس حسية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالآلات الحسية عنه لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا وافعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلومه كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد علمت مما بينا لك ان المادة الحسية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج او لم يعلمه فتلك الصورة الحسية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات وسائر الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية بطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه لانه في عقله بل الصحيح ان جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة عن الصور وكل معقول الذات لصورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بآلة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى
لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان
والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس اليه ما فيها
او بالقياس الى شيء آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد لكونها كائنة فاسدة متجددة الوجود متجددة
في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا متجددا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما
ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلوم
واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجودها
كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لمحض صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسباب
وعلل كلية ينتهي بالآخرة الى غايات وحركات كلية ينضم الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى نعوت حال الشخصيات بما هي شخصيات
اذ العلم الانطباعي التخصصي الذي هو وان تخصص الى تخصص لا يفيد التخصيصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك
بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها
وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه تخصصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط
او لمجال الوجود وللمفارقات النورية العقلية المحيطة كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو
وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
ان العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و
المكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من تاريخ بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة
التي عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت
صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما
اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن
بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل
وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافاتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي يدرك يلزم قسما
آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود
لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف
وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريده وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل
هذه الاضافة لها اليها وهي بحال المعقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها
في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها
ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب الادراك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء
في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان ولا يكفي في اضافة العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك له بحال المعقول
اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد و
المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها **فصل**
في تقسيم معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما سنعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا ينفك
عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلان شان الافعال الانسانية
قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم بهما حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون
بمقدمات لا تتم الا بامور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني

المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا انه عقل معاوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل ويرده فانما يعنون به المشهور في بادي الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عمل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العاملة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فتسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى ان تأتي العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امر متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الحسية المشتركة الى الطبايع الحاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم تصر حسيا مخصوصا لطبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فسميت عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها لبس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع مهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة يحصل فيها صورا لانك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل يصادف النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها باسرها تلك الصورة بان ساعت فيها الصورة يقرب فهمك الى فهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها مهية مغايرة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة يخلق شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها ويتسع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها

ما سبيلها في ان يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كان من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي اذا حصلت بعد ان انتزعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا متكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا من ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها او جلها معقولة وتحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيهة مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاصلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها فمع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم عن فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وعن الاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بافاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتفطن لصورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الاشارات

فصل في بيان معنى العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس

على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان موجود الهيولى انما هو في ذاته ممكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان يعتاد ادراكها الاشياء التي من خارج تشغله صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الآلة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه ما كان يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميز كذلك اذ كان للعقل ادراكا ما وتمييزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة اعني الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا فهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاثنين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كان هو ايضا عقلا لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل الذي بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبر ها ههنا برد ها الى الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون بعقل ذلك مكافئة الحركة المنتظمة للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولاسيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يصادف ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية الخسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس له ان يعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج به ليس ما صار فينا من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا اخذ احساسها فليس هي في الحواس على انها تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لا بانه كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى سبيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما ان هذا يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها
مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي
لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد
مما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب
الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون
فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء
النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم
ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان
الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد
او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع
واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع
بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية
الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اولى درجات العقلية اولا ترى
ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنفسه وبتجريده عن المادة
واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى
يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا
الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب آخر فالنفس حساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مراتب الاسطقسات
والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين
والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل
بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر
خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقاته وبعضها
من عالم متوسط بين العالمين **فصل** في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع
اصراره في ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع
من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض
اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل لحصولها له لا ان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان
منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير نهاية بل
هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون نفس هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان تعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذاته العقل بالقوة صورة اخرى وانما يعقلها بان يحصل هذه الصورة
لذاته فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على
ان يكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض
عاقلة بمقارنتها تلك الصور والصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا
المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل فيكون اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له
فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شأنه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى
حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف وان ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ما

عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع المحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لانه اما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان تعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة فهذا الباب ههنا وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول لعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لكان عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مناقضا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة يتعينه موضع انظار الاول انا لا نجد ان نجد الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيفما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فيقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله فقد برهنا الكلام انه انما يعقلها لاجل وجودها لشيء من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الحسية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب ماهية الانسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الا في الجواهر سيما وما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يوجد بعض المفارقات الحصنة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

وتلك الحقيقة هي حقيقة الانسانية الرابع ان قولنا في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان
العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل
الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته لم ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب
الشريف لعالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك
للسبيل الالهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى
الثواني والذي هو اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود
العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات
فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا
على شيء آخر فهو الذي يدل باستفائه او ثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن في
ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباتها الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى
كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا على انهما يجتمعان
فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من احتمال ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا
يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت
دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية
غير ممكن واما سائر القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة
الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق
غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الوجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك
وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شيء آخر جماد او نبات او عقل او غير ذلك من
الوجودات الخاصة ولهذا قيل ان كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو
مقيد بهيئة مخصوصة وكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان
العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه
العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي
موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت
في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها
فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون
في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان
وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانت ظاهرة الحقيقة لكونهما في
قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل
في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لا يمكن
اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه
معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الادلة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فصلا
عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من
القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصان في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسدها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع بخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم **الطرف الثاني** البحث عن احوال العاقل وفيه فصول **فصل** في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا لجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو وبه حصول وما لا وجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تأكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المط واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد او بعض طرق احدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اتم الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها لكانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امرا اضافي فلا يعقل بدون الاعتداد تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام وجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك اما بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك أباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى

فاخترت الثاني فقال لكل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان عرض منعها فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث انه مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكنها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بيناه وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها تحاميا عن الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا انما لا يشتبه فيه لما من شيء الا ومن شانه ان يصير معقولا اما لذاته واما بعد عمل التجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بان المانع عن ان تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحثات من زعم ان ماهية الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة لنا واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام ثم ما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان لا مبائنة بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون للممكنات اكثر كمالا ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في حقه تعالى فيرجع الى سلب ويرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص ونور وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر وقد عرفنا ان كون شيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لان امكان وجود الشيء الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون عاقلة لسائر الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول ... الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيمكن ان يعقل انه عاقل لذلك الشيء ...

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح فى عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل اللزوم اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس فى المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان فى الجهة واقول هذا المسلك الاخير لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان المهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة فى الذهن مخالفة لما فى الخارج فى بعض اللوازم ككونها حالة فى الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجى منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شئ فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة فى ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد فى كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يقتضى جهات كثيرة فوق الحصر فى المعلول الاول وذلك ينافى ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا تزيد جهاته على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان البارى جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** فى ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشئ عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لا متناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شئ بالقوة ولا يستجد فيه حالة لم يكن من قبل وكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان فى عصر الشيخ كتب اليه فى هذا المقام اشكالا وهو ان الذى يدل لنا ان المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن فى التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا نوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئته يتخصص بها وتهيؤا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشئ الذى يمنع من شئ يمكن من شئ والذى يشتغل عن شئ يشتغل بشئ انتهى كلامه اقول هذا المطلب يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شئ من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها المتخصص عن الواهب لكنها غير داخلة فى قوامها ذاتا وحقيقة ومهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار فى كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثاره وشواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقايق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم يتدرب فى العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة فالجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية فى اوائل نشاتها ليست عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعى والذى يدل على تجردها العقلى هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها المهية الوحدانية العقلية

والبسائط العقلية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطاً في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الإنسانية وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية حتى يصير خيالاً بالفعل فيتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله أن تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت أن النفس الإنسانية من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب الى المادة الجسمية وإذا وقع لها الارتقاء منها فإنما يرتقي الى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلاً ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة وإنما هو من نوع ما هو عقل بالفعل لأنه متحد به إلا أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي معقولات متخيلات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة الى الفعل وإلا لكان الشيء الواحد جاعلاً ومجعولاً لنفسه القوة فعلاً هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجوداً إلا بموجود بالفعل والجسم لا يتخصص الا بمخصص غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يتصل به وتعطي الألوان ضوءاً يتصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل وإنما يفيد العقل الهيولاني وجوداً ما منزلته للوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيئات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضاً هو عقلاً بالفعل وهي أيضاً معقولاً بالفعل وقد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات وأن الجوهر الحساس ما يدرك المحسوسات الا بنفس تلك المحسوسات فالبصر ما يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل ما يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات بعدما كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلاً وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبإزاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض هيهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينهما وبين المبدأ الاول تع وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه على الترتيب الاشرف
فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها في العقل
الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات ههنا اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل
ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي اكمل وجودا من
التي هي اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول
المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهي كما كانت الا ان
في الجبلة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في
العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس يستنكر ان يكون
وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** في ان كل
من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذي ذكروه في هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور
ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني بط لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية
اذا حلت في ذاته فح لا يتميز احدهما عن الاخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشئ من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية
بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما
تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اولا
وهو عندك من اسخف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الوجودات
التشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها
الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورته في العقل وجود عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية
واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة
زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محذور وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشئ لذاته بصورة
زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يق بعد تحقيق ان حقيقة كل شئ وذاته عبارة عن وجود
ماهيته بنحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود التشخصي الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو تعقل مرء عاقل ذاته
بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية
وكان كما تعقل شخصا شخصا آخر مشاركا له في الماهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معروضة
للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمنع
عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب في تجردت
لذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا ضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التي هي رسم للنفسية
اما الاضافات فتصادفتها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها وحصلت
ذاتي وما غربت عنها ولن الها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها
حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق
فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شئ وهي لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو بعدها ولا بادراك
غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو
هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شئ ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضا
لها فاكون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وعسر ذاتي وهو محال فحكمت بان ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل
الا الى امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد
عليه من المجهول فهو بالنسبة الي هو فيكون خارجا عني فبطل لي فاذا ينبغي ان يحقق وجودك وليس كذا قلنا الوجود الواجبي هو الوجود

المحض الذي لا اتم منه وجودي ناقص هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي او مكاني في نقص وجودها ووجوبه كال وجوده الذي لا اكمل منه فهي كلام وهو كلام مبني في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد رقمنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الاقية

فيما صنعه على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته بنفس ذاته وذاته مدركة الادراك لذاته وما يدل على دوام التعقل فيما ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه انه ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان حيا او فعلا

ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك بل الى ادراك مخصوص يقصد منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فما هارب ما ذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه وقد يحصل له الترائي

والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فلم يكن قصده الى حصوله الفعل مطلقا بل الحصول من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان

بنفسه ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل وسط هو فعلي استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت

بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي لا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان

يحصل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا

عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السابقة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقولة في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة

المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده

لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل الا لغير مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها

مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الحسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر

غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من

حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا غير منقسمة

وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه فان الذي ادعيناه هو استحالة اتحاد ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع

ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي متحصلة لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود

المعروض فلا تجردها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة لا تحتمل القسمة غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد يصف الاثنين مما ليس

في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على انها لو تجزأت لوالدت المعنى

ولا يحصل ذلك الا بان يكون العاقل منقسما ذا وضع

المعقول

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء مخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهى الى واحد لا ينقسم ذلك

الانقسام لاستحالة تركب الشئ من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثانى مح وبيانه

ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا فى

كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين

بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا

للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد يخالف

القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المتشابهة هف وثانيها ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين

لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط

معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا

وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا ظ لان الصورة المعقولة حاصلة بالفعل

ما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة اولا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية

لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملابسة بمثله مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها

الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا جزء جزئه

ففى كل منقسم وفى كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا

او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد

مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة فى نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودى وايضا كل

ما يحل فى نهاية الشئ فليس فى الحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام فى تلك النهاية

فانها فى الحقيقة غير حالة فى الذات المنقسمة من حيث ذاتها بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو ذو

مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه

والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان

الادراك كمال والكمال انما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضا لو كان التعقل فى جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا الا بما يلى

طرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد هذا مح **فصل** فى ان المدرك للصور المتخيلة ايضا

لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان

والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على

هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية

اما ان تكون بالقياس الى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كانها شكل مرفوع عن موجود خارجى وليس كذلك او يكون شكلا لذى مادة

دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتعلة لشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد

بمقدار صغير فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر ولا بشكلين ايضا لشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعى

وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالارادة المساوية على اى مقدار يريد وكذا غيره من

الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المتشكل الحاصل فى الخيال ويبسط فى تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن ان

يتمدد ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المتشكل لا يحصل لعين مقدار المادة الدماغية ولا لغيره من الاجسام

الخارجية فبقى ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذى وضع الى وضع آخر بل نقول لا بد من

ان تلك النسبة لا يجوز لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجرى مجراه كما بين الاجسام

الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا فى يمينه او يساره ولا قدامه

او خلفه فبقى القسم الثانى وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالفاعلية

بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فيما وتلك الصورة واشباهها ها فقد يزول ويسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا لما يجاورها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد وان يكون لذلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس اليه مادة الا قبل حصوله لا اثر كمثال النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التاثير واذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة نسبة غير جسمانية لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتخييل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فيثبت كون الخيال قوة مجردة بحجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور موجودة لم يكن الادراك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة قليل من كثير وكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والا لكانت نفوسنا تتصرف فيها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب اعني القول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فاما اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع عن جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني اذكره في كتابي هذا اقول ليس جوابه ان حصول الصورة العلمية للشيء لما لم يستلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلاثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة وعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الحرارة او الكروية فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشباح التي نشاهدها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المرآة

والشمس لا تضيء الا لما يقابلها في جهة منها

ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست شيء بعين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا اعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب عنهما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا يحصل لها في ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين الامرين واما ما يحصل بالفعل اما يحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او يتفاصلا ويتقدر ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيل او ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر انا حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضراه وقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي تمنع عن الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خياليا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لماهيتهما فان حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كنقص الانصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترقا معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليهما لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية فهي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات والحاصل ان شرط التضاد بينهما هو الموضوع والانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما المحل غير مادي او الجوهر فاعلي وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور و مثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و برودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراكنا لهذه الاشياء عبارة عن انطباع ماهياتها في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان ففي باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم بعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الابلق او بعضه حرارة وبعضه برودة كالانسان اذا سخن يده بالنار وبرد بعضا اخر بالماء والجسم بعضه مجاذب لشيء وبعضه ليس بمجاذب له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عاشقا لشيء حيا الى حركة وجاهلا به وللشيء ابصارا كجهلنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير العقلية الى عالم

المعقولات واما تجويز كونها امراجسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لايمكن ان يكون محلا لامر آخر غير حالة في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض بضاد القائم بجزء آخر منه وعندنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لايجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمناسبته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل تعذر التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لايجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالتضاد بالمماسة وعدمها بالقياس الى شئ واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه الكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس الكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه جنوبي بالقياس الى الجزئي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية مع براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه انشاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير حسية ما دجة في تباينها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور البدن حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لايمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما بسقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لابد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن فسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شئ بعينه مع ان الشرايع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

فصل

في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا لها ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان على منواله فيمكن حمله على محمل لايمكن فهمه لاكثر الناس بان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل تامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لايمكن فيه امر سنوحي او تجددي الا فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتية لها للعقل ان يتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتشركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو يصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومحييها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح ما قيل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لاتصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بمنافي مكان المنافي فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل الحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن ليس كل ما كان بعد وقت ما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة
عنها فلو انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها في حاق
ذاتها فنقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل
وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها بنفس ذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا
فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باتصالها بتلك
الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان تحصيل المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها
ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري
حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان التعلم ليس تذكرا هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول
السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت
قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات
لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل
ايضا محالا الا ان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا كالذي يطلب عبده الآبق اذا وجده بعدما فقده عرف انه هو ذلك العبد
بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر
فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لابد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس ما سبق واما الذي
ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت
مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المط هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها
فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او سلبها عرف ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من جهة التصور وان كان
مجهولا من جهة التصديق لان اجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي هو مطلوب لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا
في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوبه
بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة في نفي اكتساب التصورات حللنا عقدتها وكشفنا اشكالها بتوفيق الله تعالى **الطرف
الثالث** في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل للجوهر قائم
بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم
بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخ اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت
حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف وان لم تكن حاصلة
في ذلك الجسم الذي القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها
انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد و
القبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون
الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك
القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا يخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان
كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون
بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت
اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معقول تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان
يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن
على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا
معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فحدث

للشيء جنس وفصول لم يكونا اولاً واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة
مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف
يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مخصصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم
اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجوداً فيجب ان يكون عقلنا ستتين لا شيئاً واحداً والسؤال في كل من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الفصل لانهما من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود
فكيف يكون الاشارة الحسية الى الآخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون محل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في
الجسم حيث يحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان
المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض
والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية ولزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم
معقولاً قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي لكونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض
او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا
الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية
الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة
القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فهو في الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا
فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد ولم وجود في خارج ووجود في العقل
فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث يحمل على تلك
الجسمية الماهية انها ماهية كذا حملاً اولياً ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا
السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته
في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير محققين بالفعل ووجودهما هذا الوجود
المكشوف لكل احد بل وجوداً عقلياً لو حصل ذلك الوجود لعاقل وعنده لا درك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه
هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية تدرساً في العلم بتلك
انحاء الوجودات اذ ادراكنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلاً تارة بنحو الاحساس وتارة بالخيال وطوراً بالتعقل فعلمنا ان الماهية
واحدة والوجود انحاء الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجوداً
بل هذا شان العقل ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور
وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة لها فان اللامسة ايضاً مثلاً انما
تحس بالحرارة وتنازعها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما
يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة
استعمالها الحواس او النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجوداً في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان
العقل او النفس المفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلاً قد تحصل في حسه المشترك صور لها
فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلاناً وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة
موجودة في حسه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك
الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك اشياء لا حقيقة لها في الخارج من
المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء
في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والتفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك

اذا اثرت ايدينا مثلا عن حرارة ووردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب لخلل سوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لابد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا احملت شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك لبس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس اخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل انشاء الله

فصل في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يتأهل للمعلومية ولو وقع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطون بقوله اما الشيء الكائن ولا وجود له واما الشيء الموجود ولا كون له لانه عني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقسم المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود ينجبر نقصانها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الوجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلم بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بها صاروا من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب وارسال الرسل وغيرها وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى وثالث ان نقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام

النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية

او خيالية هي حيوية ومرآة مشاهدته واليها اشير في الكتاب الالهي لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطن الشريف العالم عالمان

عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليس والعالم الثاني كابيس ونقل ايضا ان للافلاطن

كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كابيس والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجريد والثاني تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة

الفكريين ولكيسية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ليسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة

والانوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا

عنها للتواغل في المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية وليعلم

ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومهيا تها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية

والذي يفيد اثباتها من اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق ما ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في

ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان متلازما مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال

مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه تخصوص وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع

ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من

نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده مهيته عن هيئة العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا ممكنا لكن

الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا

في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة

لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس

بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العقل

جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر

والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول

وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود

العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة

المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات

المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد

كالانسان اذا تجردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا بلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا تجردت صورة اخرى

من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما

من نوعها سابقا او لاحقا وان كانا له صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم

سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو راي افلاطون

الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وعور مرامه بالبقين البرهاني

الا واحدا من الفقراء الخاملين المرميين **خاتمة** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة

وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها

من هذه الجهة والمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلمي

واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا

بلغا وادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك

بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها

التصور اذ احصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها وماهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة الجهتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله محالا لاجرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لايق لعل الكلام في ان اطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه بعينه قدرته وسيأتي ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما السند لا له بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد الجواز الامكان الوقوعي فالحصر ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في القلم الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها ومنها الذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب تعلقها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت متصورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا مع تعلق كلا القدرين لله الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل علمهم بتحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لامر بالنسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشاة الحس ونشاة الخيال ونشاة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشاة عن نشاة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل عن نشاة
الا نشاة الحس مع ما يصحبها من نشاة الخيال بنحو ضعيف خيالي فضلا عن حصول معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشاة الحس ودرك البدن ببعض قواها الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشاتها العقلية ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها او بدل الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهر العقلي وقوله ان لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت فيها القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم انه مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه اعتقد ان اكتساب التصور مطلقا مستحيل سواء كان اولا او بالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية لم يعلم ما هي برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله تعالى انى لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهة التي اصر عليها في انها غير ممكنة الانحلال وهي بعينها سر آخر من اسرار الله وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة الهيبة ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء الا ان يكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية لا جرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقع على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسنها لها وقبحها والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بركقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات فيها يقال الحكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم يحكم احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال والمآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والماهيات باقية مصونة عن التغير والتبدل وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والحسادة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل وهمته عن العلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع المكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الهيولى
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بشيء له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم
هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعداد
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سنحقق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم
الفيض فيجعل لها بالاضطرابات ما لم يكن يحصل لها بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول ليصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس لكونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها او روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو الحدس وذلك دفعة
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور بسرعة
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكيت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه
لشيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة
الى الاجسام وكذا الموهوم اذا صحت ذاته وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو نزول العقل الى
الجسم وتعلقه عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم ولا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علومهم في الاخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى والثاني مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة
النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات
ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

وهي البديهيات بعينها الا انها كالا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شيء آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها فانها محفوظة ما دامت يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم والجسم واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي الغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢

وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والآخرة بمحمد

وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن
اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها اشد مناسبة
لان يقع في علم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة
واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد
المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل
وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بتحقيق امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت
كل من هذه العشرة في معنى هو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون
اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا
على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهيات الرابع ان يكون
داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان
منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية
وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل سخن متسخنا ولكانت الحركة متحركة وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب
السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر
والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة
ولا حجة على الحصر فيها سنقلها اولا ثم نبين وجه الخلل فيها ولما حصر المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب التلويحات
حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم
لانها ليست بمنزلة الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء مقدرا كونه كما بذاته وليست بكيفية فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي
القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على
الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يجب دفعها والحل ان الحركة هي
عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية لها الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي
يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي ذكر في مباحث الحركة ان
وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة
ان يقول المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها وهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة
والتجزي ولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم ولم يميز بشيء عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز
عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصورها الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن
حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الا ان بعد هذه الهوسات الحصر في الخمسة تم احد
في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وبيان الكلام في واحد واحد الى اخر هذا الكلام بحث اخر معه اعلم ان النسبة
ليست امرا مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين
وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي هي ولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه
طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها حصص ما هي نسبة له او
نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا بنفسه بل باستقلال الا ان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر
هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شيء الى الزمان
يصح وقوعها باعتبار اخذه مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوع ما من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا المتى
وما يؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لا يدل اندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا وجد لهذه
المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه
النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان يفعل وان ينفعل
وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص والعمامة وغيرهما من جملة المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل
ذلك القول بان كون كل الشيء مسمونا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك النسبة فان كون الشيء في الدار مثلا
هي نسبته التي هو بها ذو اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انما اذا اعتبرنا التكرير وجدنا الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين
ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حالا من حيث هو في مكان بل من حيث هو محوي حاويه يعرض له
الاضافة وكما ان كون الشيء ابيضا شيء اخر وكونه لذلك البياض شيء اخر وكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه بهيئة مقولة بالقياس الى غيره
شيء اخر والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة
للطرفين وتاملتهما انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فان قيل
هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والسلبية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم
المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلاما من الامور الوجودية
وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر الجوهرية الملكات في العرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في
تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عين نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة
عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما السلبية والمكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي
لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وحدانيته فاعرف واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان
الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ
للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا لقسم من الكم وهو المنفصل
والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل ولا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى
عن اخرين انهم يدخلونهما تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف
وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر ولذلك
لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات

فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها عن قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل
المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين ومن ابحاثها عن كيفية انقسام هذه
المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض وتقسيمها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم
الحيوان الى الذكر والانثى الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها واثباتها وفيه فصول **فصل** في تحديد
الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء
من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثلا ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى
يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه وحركة امكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين
للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة وتحيل عروضه للمقدار
كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذا الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى
ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول
الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صح
ان يتوهم ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف
الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تنقيص في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة ومنتهى
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم
مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او متصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا
بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة
وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول
القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان
فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه
وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها
مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة
باشكال مختلفة تتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة
على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا تكعب لم يتبدد مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل
وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب
حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كلها مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية و
اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة
على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر ويتسلسل والا لزم القسم المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل
بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة
في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله
الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدارا للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العادي اكثر الامر يجانب
المقدار المعدود وليست المقدرية والمعدودية نفس الجسمية التي يستحيل ان يجانب فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد بعينه قد يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه اوزوال خلاء
كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف
على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارضه على وجه اولى والسادس الخط والسطح
غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما للاجسام لا جسما لكونه محالا الا فلما صح انفكاكهما عن الجسم الذي
وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وربما الخط بعينه انفكاكه عن الجسم بل عن السطح في الوجودين كما في الكرة الساكنة
واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر والخطوط فيستحيل
ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام
الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك ههنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من
الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة
ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا انما صح ان يكون الهيولى مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لا جرم
وجب تغايرهما فكذا ها هنا لما علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة **حكمة مشرقية** ان الذي افاض علينا
من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا مهدنا اولا ان كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلابد ان يكون مبادي
احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الآخر فاذن لو كانت
الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الآخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معنى عاما مفتقرة الى فصول اخرى
بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية
كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالنامية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من
الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل
او في الجوهر المنفعل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث هو نام او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق
الجسمي فما احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل امره لا بكونه جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها
من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما
وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك فاللازم بط فكذا الملزوم
وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثالث والثالث جميعا **فصل في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل**
الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير في بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل بمعنيين حال المقدار في نفسه
وحاله بالاضافة الى مقدار آخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحد المشترك
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا البابين
والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون
مقدارين نهاية احدهما ملازم لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم
الى متصل بالمعنى الحقيقي والى منفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء او لا يكون والاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد
واحد وهو الخط وما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو
الجسم التعليمي وهو تام المقادير لقبوله القسمة في الجهات الثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق
والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه اعم عمها ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة
وعلى البسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط طولا في امتداد والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان انواع الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوي عند القائلين بكونه سطحا وسيجئ تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منها نفي الباقي اربعة وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المفردات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل منها واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان او مثلث وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود ولا شك في ان الوحدات هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدد مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع وينفصل بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار له بسبب جزء بعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت الى العارض والتفت الى انه من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات واما الثقل والخفة فالذي غرهم في كميتهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما مغالطة اما الاول فلان المساوات في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر او الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قول التجزية كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر لعروض هذا المعنى بسبب تاثره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان **فصل** في تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في السماء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من النسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظ لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذي من المقولة فربما ادعم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار وكما ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لان بعضها وهي انه اربعة بالطول والعرض والعمق المعنى الاول عم نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط ونحوه اليه وان اريد سائر المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهومها انها عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** في ما ليس بكم بالذات وانما هو متكم بالعرض وهو على وجوه اربعة فانها ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددها ها وتابعها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساوات واللامساوات من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حلوله في محل في الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب نقصانا في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه واقسامه **فصل في ان الكم لا ضد له** اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يتقوم الاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقفين الى حد يفصل الزيادة والاثنان وان كانا في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه لا انه يفسد ولا موضوع الاثنينية موضوع الثلاثة واما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا **شكوك وازالات** ش الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساوات والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف لان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعهما ليس واحدا ش الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف ايضا وهما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد ش المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او جنسه كالفلك ش المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها ومهياتها كميات على ان امثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف ش المكان الاعلى ضد المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد بعينه الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف** قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص من وجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد من اخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر متباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على اخر من نوعه او جنسه بحيث ان يكون شيء زيادة فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفاء ان حقق ان الاتصال في الكم وكذلك في طبيعته تضعف اشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كميته لا تكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعني ان كميته لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا احط اشد خطية اي اشد في انها ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي اربد من اخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لانهما عدم الزوجية خر

لان

لا يكون اشد في انه سواد من اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور
يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بانه اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي
التضاد ونفي الاستداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي
الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة
نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج
من مركزها خط موازٍ لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في
الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج
من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة
مع كل منهما بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية حادثة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين
دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن
لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتاخرين من
قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة المسامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون النقط المسامتة منه
نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها
فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها
اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدئ وجودها منه متعاطيا الى مبلغ
كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين
الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لتلك الخط المفروض اول لا
اول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وان لم يكن لها وللخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية
وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما متزايدا
الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين
هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الدفع عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا ب
غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه حد ولنكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب
ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية
فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا و ج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المطلوب قال الامام الرازي في على هذا البرهان شك بعد حله وهو تطبيق نهاية الناقص على
نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد
بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزائد حتى ينطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما
ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى بحاله عنه ثم لا يزال يزيد تلك
الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المطلوب لان الحركة غير ممكن فيما لا
يحويه مكان وعلى الوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر وعلى الوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة
ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فادامهما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم من جعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة
موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمطلوب اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم
انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد اذا صار بعد نقصانه مقدار مساويا

عند مساواة المتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان الفضلة المتناهية قد رسمناه لانه بما يقتضيه مقدار زائد فاذا حصل التطبيق
فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب
لان المطلوب حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب التشكك
في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم ان الوهم جازم بوجود البعد بعد
الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر س انا لو وقفنا على طرف العالم فهل يمكن لنا مد اليد الى خارج
العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل المشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال في
عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرناه ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرناه ازيد بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي
غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون
في خارج الماهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا الشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل وكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة
بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشابه تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له
مقداريا لانه جوهر متقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما
الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هو مادة لا بالمعنى الذي هو جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية
ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال مختلفة س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي في العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما
فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل
كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة
فلان ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص
من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما
عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة فيهما الى شيء خارج عن المقوم كما هنالك
فان الزائد اما بسبب مادة تنضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناهية وحيز غير متناه وكلاهما محال س الحركات القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متناهية الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود
اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتموه
من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير
متناهية ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والازمنة
او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل
على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احتمالها للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية ازلا وابدا ولو بتر التعطيل للبقاء ولبطلان
التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي
الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الاعصار

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء
الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من وكب العالم من اجزاء كرية الشكل لانهاية لها ومنهم من قال بالخلاء الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على
ان معلومات الله ومقدوراته لانهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تع غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل
الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا اجتمع هذه المعتقدات مع اعتقاد اهل الاسلام نصا واجماعا منعقد
بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم
بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتم الا فيما يحتمل التطبيق وسيأتي ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء في مقابلة شيء
من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون
بعده للزايد شيء بازائه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع
جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلاجرم اذا اشتغل جزء من احديهما بما سنه جزء من الاخرى استحال اشتغاله
بعينه بما سنه جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده واما
الامور التي لا انطباق بينها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخرى
يكون عدد متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على
اعمال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في الوافي الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصول فستعلم **هداية** في تحقيق معنى
اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من
الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها
اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع
القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة
فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص
الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لانهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية
ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا ان يقال ان الموهوم من جملة الاشخاص الماضية
بحيث اي عدد اخذته تجد غيره حاصلا قبله ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا
يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى عدد يكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم
الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث
المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن
الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي في طريق
التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يق انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل
بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين وهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا
فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون
بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول
ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى به ذو العدد
ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلان اللانهاية بمعنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو
اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هنا طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

علي العلل ومعلول من التسلسل في العلل دون الاحاد غير متناهية وكذلك يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية

واه ١٠١

من اجزائه غير متناه ايضاً وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني في ان
الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف بها طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة
فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة
تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هيهنا يخرج للبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له
في نفسه لا بعالم آخر وهو صورته التامية وفعليته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير
متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او لقسر
قاسر فالاول محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخ اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدودا
من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا او كبيرا بالتكثيف والتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه
بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وسيجيء بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب الى جانب الجهة الفارغة
عنه فلا يخ اما ان يخلى من الجهة المقابلة او لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية
ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود ومعين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية
لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع بحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون
متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير والتاثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال
البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فمفعوله اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فعلى الاول نفرض ان جزءا منه ينفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة
ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها
اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت
نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من
انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف وبطلانه ظاهر واضح فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلثة اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على
الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لماهيته او للوازم ماهيته او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه
المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا قول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد
في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص
والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى الماهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الاخير وهو ان
التجرد لامر عارض فقالوا لا يخ اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل آخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما
مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان
مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول
بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا [illegible]
في الوجود والا فلا حد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان الماهية
المقدارية في ظرف التحليل ماهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحله عند التحليل كسائر
الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الامرين ضائر حصل له بصورة اخرى
محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم [illegible]
وحمل عرضي ولك ان تقول فاذن يلزم تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجردا

مقدار بل مقدار فقد وضع واقع في جهات العالم والمقدار فانه لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو المقولة والذي هو جزء
في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى يحصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هي مختصة في هذا
العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور
العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة ولواحقها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجب الخيال الا
متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي
لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة فذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو
الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا ينفكان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه
غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلاثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط
فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما انها عرضية
للجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا للكل في الماهية
ومخالفا في المقدار ولو كان المقدار مقوما لها لكان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس
من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه
اعتبار انه نهاية واعتبار انه يحتمل فرض بعدين على التقاطع القائم واعتبار انه يقدر ويمسح ويتشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او مساويه
لا انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا اذ لا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلاثة لزم من هذه الحيثية ان يكون
قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا فلا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري
واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الآخر
الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما انه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض
للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل واما الاعتباران الآخران فنقول انه
تحت الكم من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة
ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال
الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود
الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلاهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله ولك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام تتماس
والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس
بالخط كما في المشمات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفيه وجهتان
السطح والخط بالاعتبار الذي سماه طرفا مذهبان فعلى هذا اصح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل
بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح بالعرض واعلم انه قد يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح
الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان نفعل النقطة في الخيال بحركتها
خطا يفعل بحركته في جهة اخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم
على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاولى ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو
من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس
ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعدما لم يكن فذلك اما بتمدد الى جانب وبان ينقص
من جانب وذلك لا يكون الا بانفعال والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال يعرض المادة بها المقدار دون مقدار
والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية
مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريده عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة
عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخرويا وانه من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني اذ الاستقبال

والانفصال

والانحناء فصلان منوعان للخط لانه لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان
له وكذا امر انسب لتقويسات المتفاوتة والشدة وبرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة لتلك الفصول من مقولة الكيف
كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزآن كان الاخر هو النهاية
فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور ونعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تركبها الخط لان الواسطة الملاقاة ذلك
ان منعت الطرفين عن التلاقي فانقسمت وان لم تمنع فقد اختلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة
وبهذا البيان لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية
صحيحة بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكور الخامس رسم اقليدس النقطة بما لا جزء له وقيل عرضه تمييزها عن المقادير والا فا
لرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلابد من قيد اخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم او لا
جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية الخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا
بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا لسهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهمه بعض المتاخرين والثانية لاتصاف الاقطار المتقاطعة
ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد وقد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** في المكان وانتبه الشيء قد
يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من
المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا له
نصف في ربع وان يكون بحيث يمنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن
مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الى نهاية
ولانه يلزم تداخل الاجسام واما لو كان عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكو
الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي بل يكون المتمكن في
لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لابد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة
محتاجة اليه وهو ايضا محال لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة
العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة الغائية للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية و
المكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك
ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان لكل جسم مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك
معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال المتمم
للقرب بالبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالي محال والجواب اما عن الاول
فان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض
ثم لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم استنادا له الى مكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض
الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في احد
الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن
الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان ولا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده
قوم منهم يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا
التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الا
هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاصرا ثم يعيث يحصر جسم اخر حيث هو فالمشاهد

بان المتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وثبت
بثبوتهما وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها انضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء الجسم اولا فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه نسبي فهو اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم بلا قيد سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليها الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
حاصر وكل محدد حاصر فهو صورة نتيجة الكبرى كاذبة والذي يدل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينسب الى المكان **فصل في تحقيق ماهية المكان** قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة في انه لما
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا لزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطن والرواقيين والافلاطونيين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة
الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم ثم الروح للبدن ولعل المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا الكل
جزء جزء منه باي حد قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لو كان سطحا لم يكن
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقاة الجسم بكليته
اي ملاقاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين ومقعران منطبقان
على محدبين فيهما وفي تمام دوره تقعر وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا انتقص منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسمت اقساما متوازية لكن المساواة بين المكان
والمتمكن لازمة هف وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان هذه حجج
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الارض
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخرج عن قصور وجهة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير

مهية

امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا
للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية وربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع
ان المهية واحدة والاشارة واحدة نحو تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من الخصوصيات فاذا امتاز
البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للقائلين بالبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك الشكل اما لذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فاذن لو كان ذاته تقتضي تشكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتبدد وذلك محال فتعين ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة اما
يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من
التداخل المجموع مع المقدار او الصورة معا او هو مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا اعظم مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول ومثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فنجد بعد فسحة بحيث لا تمانع
فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية بينهم
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في
عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كان طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقد سد الافق بوجوه
اخيارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار
بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شان الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول
وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا الا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم
ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر فيها لكل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمنع الحصول للمحوي ولا المماسة لم يمكن
الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فوجدت في الحركة فردا من الاين التدريجي المتصل المنطوي

على المكان المتصل الممتد بين مبتدأ الحركة ومنتهاها الذي هو المطابق للحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا يتصور فرد تدريجي له لا بالنسبة الى السطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من يتوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي بطلان مذهب... [margin]
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقداريا لا محالة وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي يدل على بطلان مذهب الفريق الثاني امران الاول الخلاء اما يمكن تجزيه وتقديره
كما مر وهو من خواص الكم فهو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متحيزة
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلاء وان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير اولى مما قيل واذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد مر انه يجوز كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا
للابعاد والمفروض خلاء هف وهذا اولى مما يقال لا يخلو اما ان يكون الخلاء الا في المقدار او المقدار الا فيه او يساويه الا في ثالث فيكون متصلا بالعرض [margin]
فعلى الاول يكون الا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما يحاذيه جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما لنفس مهية الجزء او لامر زايد عليه الاول بط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في المهية والثاني ايضا باطل لان لوازم المهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
بالعرض زوالا لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة الترجيح
بتخصيص احد المتماثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ لا بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في حيز جهة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان يكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من غيره زمان المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الثانية وهذا ممتنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بان الحق انما لزم من اخراج الحركة عن ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما فيها
من المقاومة وذلك بط لان الحركة من حيث هي انقطاع ولا محة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل الحركة التي في الخلاء واما لا اصلية
الذي بازاء المقاومة فلا شك انه ينقص لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات بازاء
المقاومة كالتسعة مثلا فاذا اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر
تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل حجة
اخرى ستجيء في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما
كان علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد منتهى حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الرأس المملوء من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فيندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمة الماء ودخوله من نواحي
الثقبة ان تعدد ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة ان اغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة من الهواء الا لامتناع الخلاء من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان الخلاء
للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السند ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا دخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
التي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلنا ها انكسرت الى الخارج وان
مصصنا المجوفة تنقلب هواءه نارا وربما ينشق الرابع لو امكن فينزل الماء من الاواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء للخلاء
داخل الاناء فكذا الارتفاع لتفاحات والبقابق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموات من مواضعها او بان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو نفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه خلاء
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو ممتنع وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يحاذيه
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متمسكاتهم انا اذا فرضنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله وقعا متساويا
دفعة عند الحس فلا يخرج في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع المنفكات في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا اتيان
اولا استحالة الانتقال في زمان اوان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة ونتوات وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كسبت الثقبة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل
الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب
شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطاقين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
في زق مضموم الراس مع ملئه بالهواء بحيث انتفخ فيه فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع معه
مملوه ماء فلو لا ان هنا لك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملاء شرابا ثم يجعل التراب بعينه ثم يجعل الدن معا في ذلك
الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في التراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان
يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون
قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعد ما قبلت مقدارا اصغر وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت
المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برد الماء تكاثف عود الى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء
وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انقباض
ملاقي الزق او انبساط محيطه او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحس للحس او يكون التراب ينعصر فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير اصغر فصل
في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان فيه قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني ق له
التي تسمى سراقات الماء ويجذب في الاواني التي تسمى زراقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان
ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او
في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول مح لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
خلاء بل يحرك آخر فاذا احرك مجموع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر والثاني ايضا مح لان تحريك ما
يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بالجسم كبيرا لا
يصعده الى فوق فاذن لا ينفعل من الخلاء الاجسم يتخلل الخلاء بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه
عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو بط لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
وايضا ان لم يكن هنالك مهروب عنه فالهرب عنه مح وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وحجة اخرى الخلاء الموجب للدفع
وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك اليه ثم ان لم
يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل لذي حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا
وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي للجسم قوة محركة محركة الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء فصل في المكان زعم
المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه
بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح
منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى
ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
وحاول على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مر في الاشارة
اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
للمحدد مكان ويعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا يلزم
انطباقه عليها احاطة وانطباقا الذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تنافي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم
كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايصاليا

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش
الذي يستوي عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن
احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال
الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو شئون استعدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره
المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله
وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الثاني
في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين بكون كل منهما
فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية
والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التي
هي الكيفيات فبعد لو اعرض عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل
فائدة وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية
لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير
او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد
الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات
التابعة للذوات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور
شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به
عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة
الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو رأي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين
بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كل منهما يوجب تصوره
تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله
تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم نشترط ذلك بل
ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فهذا يوجب الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل
كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرأ الاول منصوبا
التعريف والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القرائة لتمام الرسم وسادسها هنا ما احتملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون
تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد لان الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة
من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة
معنى الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لها جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ
في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى تع والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض
النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لم يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

معلولا

معلوله وتصورات غيرها او يدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرج الوحدة
والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة
وحدة المعلوم واما القسمة الى انواعه فيحصل بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة التردد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص
طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه هو الاول
ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال
وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه
اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي
وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما
من هذا الباب وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وستعلم الجواب
عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا يضيع الكيفية المختصة بالعدد
يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد مما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات
بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو مما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد
الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق
والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بانه
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة
بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما
مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهو اما ان تكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات
ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو
المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال واللاقوة وذهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو
المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم وهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية
نفسانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كذلك لا بد وان تكون كيفية نفسانية لانه
دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره
حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك ثقلا والثاني اما ان يكون متعلقا
بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث الكيفية
اما ان تكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو
الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية
اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة
او يتعلق وذلك المتعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث
هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب الباب الاول
في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول فصل في خاصته وفي تقسيمه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تعم
افراده فهي انها تفعل في موادها اشياء يشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان يفرق
اشباحها في البصر فقيل هذه الخاصة غير عامة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء
في بيان انه لم يسميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسا

غيره يابسا فعلى هذا ما تان المحسوستان لا تفيدان مثل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثال له لا كالثقل فان
فعله في جسمه التحريك وليس في ذلك شقلي معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك
وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال للشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الراد
وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد
لا في القوى الحسية وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس ما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان
وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان
واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة
العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قولهم لشخصها او نوعها والا فالحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة انواع
ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها اما احدثت على انفعال
في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها بقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم
جنسها واقتصر على محض الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات الاحساس نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم
ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وبعض
الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية
بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال مختلفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة
في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تقطيعا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذا القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف
الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء ايضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الاخر وان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة
في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا اخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل
ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء ومثاله
لا بد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الاشكال او لا
تضاد فيها لجهة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل موقوف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب موضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس وفي الاختلاف
الاحساسات لا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا
بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لاشتراط في الرؤية
المقابلة فيها لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات للمنفعلات لا
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد اخر وبحال اخر نفس الامزجة
كان لونا وطعما اخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراهما شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منهما مزاج مخصوص يفعل في اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا اخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بها لغايات ملموسة ولا شيء من

الالوان

الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيهما غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور
غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كل منها في هذا الباب في فصول
فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اي صدورهذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل في ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك
الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف
تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي
اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى
الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها الاجهر واثرها اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما دعمه الامام وجملة
فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك وتحقيقه ان ماينا ترعن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء
والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولاخفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى
الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف لقريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية
حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر در
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدثت تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد
سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على العائق لاينافي كون خاصيتها التصعيد
والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد
وكذلك ترمد الحطب بتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لاتقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة و
المخالفات الحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد تجمع بين المتشاكلات ايضا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازما لانا نقول اما تفريق
الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية
فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزاؤها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض تناثر الاجزاء
الباقية الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا
اعينت بمايزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فلما رايناها لاتفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء
منها الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على
انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة الى قوام ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا
نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لانه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى مهيته
الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذ الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات
الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها واثارها بحيث يميزها عن غيرها عند
العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم
ولا الى الجسمية المشتركة فلابد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول
كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي
من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

على ان

على الابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية واثباتها وعما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يتلك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما فيه الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبتت فيها صفة الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية وحكي في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يتصل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية وتسمى صاحبة الروح هيئتها الهيئة نسبته من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المحدثات والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب مع الحرارة الغريزية للحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجية لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كمال قوته وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضروب وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يتسخن بالاهوية الحارة او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة بعد اشرافه على الافتراق والافساد ماهي الا هذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور هي صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا العقود والسكون او عن النفس والنفس لا يفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة التي شأنها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كما في الاسطقسات بطبايعها متدافعة الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي لا ما يستمد النفس والطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن يطرح النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة لجوهرها [illegible] وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان او طبعا طبيعيا فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا بالذات بدائم لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات ودائما بحقيقته اذا جرى احال من هذه الميزانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

ولا يقال البرودة غريزية

فالطبيعة والنفس متغايرتان عنده يثبتان وله طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه
الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية عرفا ملك الموت والبرد يكون ملاحقة بالذات ثم قد تنعدم ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم
كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في ماهية
الرطوبة واليبوسة وما بينهما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بانه الالتصاق
لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة فالدبق كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول
للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا يلزم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك
ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام
الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة
الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير
في بعض كتبه بل مبناه على ان لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة
الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة
رطبا لكونه كذلك واجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة
الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار
ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد سنة فمداخلة الهواء بحالها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان
الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هذا خلف
والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي
قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما
اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتحرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه
من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فتظهر
الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون
الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذا اليبوسة لما مر واما
اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة
ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه
مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا ينبغي ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة
القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية
والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سلب القابليات
لان شأن الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية

وجودية

وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي
عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء
عند كونه ساكنا معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء
واعلم ان الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد
بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا حسن والله اعلم
بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء
والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل
مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا تستلزم الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن
وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مستعمل به
ههنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير داخل في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل
الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اداه صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما
اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض
عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسرة ههنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم ههنا انه
غير داخل في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع ان اثبات ذلك
مطلوب لدى ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق والانفصال فالعبرة والا
هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة
المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش
ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان ههنا رطبا ومبتلا
ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة مقارنة الرطب فان
نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** في الثقيل والخفيف وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال في الحدود
الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فقد يظن ان مبدأ المدافعة لانفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه
تلميذ اصل الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان لي ارتيابا عن المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الحدان المتساويان
حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها بمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها
الى جانبي العلو والسفل وفعلها لو تم فالى جانبين غيرهما فقد ثبت ان لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة
والثقل قد عرفها الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع
ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس
كما زعم بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول
الفاعل للجهات كما زعم الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج
عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية
اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل النازل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد
يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في
احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا ما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من غير حجة اقامها فضلا عن البرهان

اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولانه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس
المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة
باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من جسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه
البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كان يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي
على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول
ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل
الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة
القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما
يتحرك به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري
ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الطافية الساكنة مع انها المجذوبة الى الحيز
فمحكوم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية
كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مر في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة
ينقسم الى اقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات الى التزايد والى الاستحالة في الكيف كميل العسل من الحموضة او من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند — في الكم
اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عند بالسبب الطبيعة
سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف
الاجسام في قبوله والتمنع عنه بامور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب
الطبع اكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالنبتة او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثامنها انه
كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة بحركة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو
ميله بالذات ويخرق الهواء معه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفي الجهة احدهما بالطبع والاخر
بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر
اشد ميلا من الاصغر او في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع
كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باستتباعها حدة من في قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه اذا
تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ويتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم احد الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فاخذ
الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد
الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا
من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي
حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنفشة فيه من تاثير غيره حيث يبطل به البرودة
المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باستيلاء جوهره شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا مكتفيا بكيفية واحدة متوسطة بين طرفي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى الحدة
فتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة

والطا

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ميل واحد
شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري
للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين
الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و
البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين
الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله اللائق من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في
حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان
الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فيوصلها بالغاية الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها
حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج
يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى
السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى
اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض آخر الى انها
متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق
وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدها
الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه
في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع
الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه انما يدل على التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا
يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم
الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس
فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للالام بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير
مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف وفي الشدة والضعف
يوجب تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم بشخصه هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما
الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو
بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء
الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان
الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض
افرادها التدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجا الشيء كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول
الى الحدود ومطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله او بعده ايضا وثاني عشرها ان لا تنافي
بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالو
الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة
انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما متعدمان جميعا في ذلك الزمان
الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي
وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل ايضا ما يقترن من صلابة او لين
او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلصفتان الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه وهما
وهو من باب الكيفيات المحسوسة بالكيفيات وليس اللين نفسها لان الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر
وهما محسوستان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلابة فيها امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي
فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء التشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر اما التشكل فقد علمت اما المقاومة
فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما
سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر
حين التعرض بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكن المذوق تلو الملموس
لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا فجعلناها ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا
لافاضة العلم واكمال الوجود **الباب الثالث** في الكيفيات المبصرة وفيه فصول **فصل** في اثبات الالوان ذهب
بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتماكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه
لا سبب لذلك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور و
الزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد
الى الظلمة وما في الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة
وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب
اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثالثة الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فحق انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير
اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا او هوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى
بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط المائان فينعقد فيه المحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرايب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا
في طريق واحد ولم يكن الاختلاف الا بالشدة والضعف فيهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافها الا الاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا
ملخص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض
اقوى منه لا لهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن
سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهواء

بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لونا البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته الى السفسطة حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن اصحاب الاكسير انهم يعملون نحاسا كثير البياض يكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة البياض عادية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني اقول لا شبهة في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق **تتمة** اعلم ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان والقزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل والختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر ثم ان للقائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين ومنهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب ذكروا في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يهيء اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون لحقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وحسية والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يفيض دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بدانة وكذا ينبغي على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابههما وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانفعال لكن ما انه جسم اشتهر بينهم ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك ممتنع في الفلكيات واما الذي ذكر في كتبهم لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كما نشاهد والثاني

الرابع

الى النور

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او يخرج
فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو مح لان السد كان سبب انقطاعها فلابد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان
وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين
يوجب انعدام احدهما وهو يستلزم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها
والاول بط لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام
حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا بط لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان
لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة
ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع
الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لاسيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا
على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل ربما يوجد دفعة بلا حركة واما
الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام الحصول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا
طرء المانع لم يقع الافاضة فيعدم المفاض بلا مادة بانقطاعه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه بعد انسداد الباب عن
الافاضة بعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله
من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها
وبين مفيضها الفاعل الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية
في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين حقيقته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم
الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان
ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على تجدد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه
شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون
بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر
ظهورا من الاول وظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات
بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة
لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس
والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى
لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا نحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يبهره لمعانها لظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول
لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما
ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني بط والا لكان الضوء امرا عقليا وانما تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا
اصلا لكن الحس البصري ربما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التاثير فثبت ان الضوء
عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على
صواب الاشراقيين عندنا وما تبنا الوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة
عن نحو وجود الجوهر المبصر حاصل عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج مادته فلا يزيد وجوده على وجود اللون

والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عينه لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليها الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قوي حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد غيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مر منا الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا اصح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعدام النور وامكاناتها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعدام الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكاناتها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة مع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزم ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع ذكى واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع فاذ لا اعمال رؤية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على القابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان اما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء وان كان عرضيا كالقمر يسمى نورا اخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

وكذا سائر الالوان

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل
على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة مكانية
لم يكن حالة الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة
عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء
نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كدر على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك الهواء الواقف
بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شيء آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات
المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له ماهية في نفسه
ولذاته يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود
ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى
ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن
ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار **تنبيه** ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء
التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي
في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت
لم يبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما نرى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي
لا جرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فظهورها غير مرئية ليس لتوقف ذلك
على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف وتفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل
من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعم آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد
منه ربما صرع عن الصماخ ما يدقه والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج
صوتا ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور
الثلثة مجهولة فهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج
بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان
اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يتميز الا حيث تلمس من غير
ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان السمع يقع
التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ
واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع
القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ورود الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد الاذن
الايمن وله شعور بالجهة والثاني بانه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف لكنا اذا سمعنا صوتين متفاوتين
في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد
وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وتشكل التموج
وان كانا موجودين عند السامعة لكن معنى القرب والبعد غير موجودين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها
بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا اوليا او بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه لشيء

من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت و
حدته ومعنى الصدى والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق
منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد
هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصدى
فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل وجدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرتد وينصرف الى جانب الخلف
ويكون تشكله بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان ترجع القهقرى فيحدث من ذلك صوت هو الصدى واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين فيسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح وجهان لنسبة تلك
الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما التغاير في ظرف التحليل
العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازا عن
مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات
دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح للهيئة الواضحة عند العقل وتنبيه على
خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم من الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة وتسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتا واطلاقها
على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هي من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالته مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت
انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني
وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآنية
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما اشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا فالاول مثل لَ بالفتح او الضم او الكسر
والثاني مثل لا ولو ولي وقد يلحق المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقد يقع لمماثلته المقطع
الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اما الى انواع
فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مفتوحا
او مضموما او مكسورا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص وصنع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة

والمشمومات وفي اثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما لا ينحل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان ويسمى لحدة حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزايد على هذا القدر فاللائق بايرادها فيه علم الطب **فصل** في الروائح المشمومة ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلث احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة على ما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فسيجيء في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد

القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول

فصل في انواع انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر ان احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومريض لكن ثمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يترجح لاقبول الصرع والممراضية والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المرجح فيها ان لا ينغمز واللين المرجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لاخلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع سببا آخر ان كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه اولا قوة انفعالية لحصول ما به يتم كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة للفاعلية بل للانفعالية فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا للشيء بعد ان لم يكن

فصل في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من حيث يصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المؤونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف لهذه كحال الملك من جهة مواتاة الاعضاء نسبتها اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول لان المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها وثقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة ونقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجوهري يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة اما ان يستكمل اخذه نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتباران اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع با حيث كان في الشفاء بان الذي فيه قوة ان ينصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة الوحدة مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وان كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك ظ ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة وتصيرها اشد تأثيرا وفعالة وهو ظاهر واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقصود

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل
الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس وما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على
الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومها بجنسين وهو قبيح فثبت بهذا ان القوة والانفعاليات
الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في فهم
الكيفيات اللمسية الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال
فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان لكن
لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة
الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح
الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما يثبت
لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
لعلة وجودية او يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد
للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للاانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني يغلب
على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمز تعريف لامر وجودي بصفة
عدمية وكون اللين بحيث ينغمز تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت
هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية من مقولة اخرى
الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على
الشكل وهي الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فان المركب الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلا بد هيهنا
من حالة وجودية هذا ما سنح لي في دفع هذا الاشكال لكن بقي شيء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان
والامتناع والوجوب ونظيرها وهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة الاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي
الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية وليس
المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول واللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شيء
كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان
وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثالث** في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وهي على
الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا
تغاير بينهما بالذات فان الامر الذي في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا اذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا
القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما
اذا صار العلم ملكة فلا بد ان تتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا للمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد
الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كالبينة لما كان اولا حالا لا غير تحكم وعدم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
فهما ان يجعلا شخصا كان اولى واعلم ان المراد اكان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما كحصول الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم من

متقدم

قلنا انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل محض لصورة حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التي في الكميات فيشكل الامر فيها على ان في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكيف غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة لا يحس جنسها او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية للنفوس الافلاكية وصورها الثابتة العلمية فيكون كما لا غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعدة من منازل السائرين ومقامات العارفين يبلغ كثير كتسعماة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها هيهنا كلام في مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى و الاخلاق فيها نذكرها في فصول

فصل في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضدها لذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا انه يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الاصدور بعض قليل من الاشياء ولاصدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن حد الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حد الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت ح فعلا لا قوة وكان الفعل بها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجودة بوجود واحد صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية للمقدور لا لوجود ولا لعدم اذ لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او ببعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة

فصل في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتأكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق الاجماعي المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال

الاختيارية

الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التي للاعضاء واما ارادة الله عند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تاكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق
جدار وضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والعين لذي علم تاثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسام الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروي في كتبه حرفا حرفا او يضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان مبدا فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم يكن مخالف العلم
في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا بالقوة المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي
الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور
والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما زاد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها مضاد
لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الخير الثاني وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة وهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التي
هي احد قسمي الفلسفة يريدون بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غيرية بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

معرفة

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق والحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر عنه وافراطه ايضا فضيلة كما مر والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة وهو مقابلة الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** في حقيقة الالم واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اول حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير يتيسر له حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذا قياس الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب شوق اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهة المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال ان الاستلذاذ لها لاجل زوال اذى الانزعاج الفكري وكما اذا اعطى له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا للحصول حتى يقال ان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالة في الادوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي و بالعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ لها وربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما يقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيانه في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقرت صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو باستحالة ما والشيء لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء يخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف فقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال بهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال الفخر في المباحث ان اللذة [illegible]

حقيقتنا غنيتان عن التعريف اذ كما ان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكذلك التصورات
المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان
بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان
معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح عندنا
شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع انه محسوس ولو كان الالم العين الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده
لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا ان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة او الما
غني عن البرهان بل هما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز
كل منها عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادها مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين
الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو
ومن في طبقته واتباعه من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنة وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم
فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء وذوات المهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود
الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل و
ينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون
ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود
او الكمال لشيء وادراك ذلك الوجود او الكمال لشيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة
بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه
ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من التجرد والذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فالمحسوس عن اصل المادة
والمتخيلة عنها وعن الوضع والمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم
الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم
وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان
الملمعة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه
فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذايله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان
العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء
لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان يكون مضرا ومضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان
كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة
يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر
بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم
يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة
كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له
لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

بل الذي نعني بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وضيرا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لانه خارج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم انا لا نم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منها بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا لحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير مستبطلة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متالما اذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له بهذه الآفة وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه وينفر عن الادوية وهي مما لا يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوة الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل بالقوة ولكما لا لها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لاجل ادراكيهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر اخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوي البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين

فصل في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا لانه يلزمه تفرق الاتصال لحلاف جانب الجمع والتكثيف كالاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو اخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الآفة او زوال مزاجه بورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منهما احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل

دوجود ملائمة الشيخ ره

والتحلل انما يكون بانفصال الشيء من الاعضاء لا بتفرق هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم اذ لا يحس بالمه سيما وقد حصل ما زوال مبدء الامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الاثر متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرائط ليست اعداما صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدين بالذات متغايرين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمنفصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كمالها اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بدا الم بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو ومادته كمالها اللائق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون فيدرك ما يدركه من الصورة مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين له لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق فلم ير الا الم ولذلك لو فرض

انسان قد ادرك ما الاهل النشاة الباقية من الوجود الذى لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لما
وجبا ونا لما وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى اثبتناها للطبايع التى نحو وجودها وجود متبدل حدوثى
فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من ان الفوالذ
وجودها هذا الوجود ووجود الشئ غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذا
لذلك واما الذى ذكر من عدم تالم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة فهذا لا ينقض عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر هام شريف كالخايض فى مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالاستيلاء بوجع اقوى او
الوقوع فى معركة او الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من المودبات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التاثير
الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما استنهض من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب عن قبلهم بان سبب الايلام الشديد
فى السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة فى العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة الحسية التى للعضو المفصول بل للباقى وربما كان المحل الباقى الذى وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذى سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذى ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتى للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشئ شئ بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة انفصال آخر
يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المخالف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الآخر وفساده فساده
فصل فى ان المولم اى نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ فى سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه بانه ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فى سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل وائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الماً ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطال المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيه من مواد

الان

اذى مما يستعمل في الغسل لانها تؤذي الحي وبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يحس من التهاب ما يحسه
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدءا من الماء الفاتر ويتأذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضادها كيفية فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل ليس هنا الا
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فيكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فيحصل الشعور بتلك المنافاة ح فلاجرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية
الشخصية المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في الشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
بل المتساويين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فبأي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها الحسية
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتأذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوف وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك اصلا وذلك اذا كان تحدثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وتمكن فانه في الزمان الثاني يكون الزيادة على الحالة الغير المشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي ويتخصص
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظ كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة او المرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون الناضجة والاماني المرغوبة كما قيل
اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا يقينا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير ح لذاذا ولذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا في اللذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكها كذلك فاللذات
التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند النفس لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يتألم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما في العلم بالجوهر من حيث
معناه امر معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفسا كما سنبين في ا

فى باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة فى آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شئ منها محسوسا لاحد باحد الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس فى الحس بل فى المحسوس الخارج عنه فان قلت فما قولك فى اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجى اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا فى الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس فى غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهى قائمة بالنفس لا بآلة البصرة قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليبحث عن هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع فى علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغى ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس انه قال ان اللذة والالم يحدثان فى الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى و الطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى فى البصر الا قليلا و السمع اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى فى هذه الحاسة اكثر منها فى البصر ثم الشم اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذى فى الشم اكثر منها فى البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة فى درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى فى الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه فى قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب كيف وما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدركها ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها فى اصل اللذة والالم بل لو كان ففى دوامهما اذ لذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها اكثف والاقوى الوجودات اقويها لذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس فى الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق واجمالا وان كانت الخصوصيات احاديا وايضا الفلك وما فيه لا شبهة فى انها الطف من العناصر وهى مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه فى تفاوت ادراكاتها المدركاتها ان المزاج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها مبدأ الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدركاتهم

فصل

فى تعقيب ما قاله الشيخ فى لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها فى محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التى لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال فى الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس فانه يحدث فيها الم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتألم بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحى القانون وهو المسيحى بقوله هذا فى غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هى الحواس فقوله فى هذا الموضع اما ان يكون هو ذلك اولا يكون فان كان الاول فيكون ناقض كلامه فى البصر والسمع وان كان الثانى فيكون قوله فى غير السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يق ان القوة اللامسة الحاصلة فى الاذن والعين هى المدركة للصوت المفرط

الاول

واللون المؤذي وأما ثالثًا فلأن ذلك مناقض لحدّه اللذة والا لم يكن تحد اللذة على ما عرفت بأنها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية لا اللمسية وأما رابعًا فلأن ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون ثان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان يكون الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حصول صورة المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة لها لذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقف على فحصه مع انه ادعى اولاحقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائمًا للحواس كان ادراكها ادراكًا للملائم فقوله بعدم التذاذ البصر بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزم ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبا لانه ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واستنادًا فيها الى الحواس من اغلاط المتأخرين كالامام الرازي ومن تبعه لانه الا ان ادراكها يختلف في المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس لذاتها لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلة يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال الالات البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما اذا نظرنا الى ضوء قوي او حمرة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والحمرة في الجليدية وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانًا يسيرًا كما يقال الصوت بعد في اذني فمراد الشيخ ان الآلة الثلث الاول تنفعل عن محسوسها زمانًا له قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او تتألم والآلة الاخيرين لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانًا له قدر بحيث يدركه

النفس

النفس فثلثة او ثنا لم هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخيف لان اشتراك الحواس في كون ادراكها آلياً اما ان بعضها آلي وبعضها ذاتي فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسيهما بل يتكيفان به كتكيف الثلث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تكيف الاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يق لا نم ان مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا ان ادراكهما آلي لا ذاتي على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وسامعوها لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولا نم ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصريتها الا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم انه ان كان المتألم ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها واما الحق الذي اختاره فبط لان الموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لا يلتذ ولا يتألم الا النفس وليس على اطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشآت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس واذا اتحدت بالعقل الفعال ينفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الآلة وادراكها للمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لهما في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس لانكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والمبصر قد تكيفا بحسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لا مراد ادراك الكمال وادراك كل كمال الشيء كان لذة لذلك الشيء فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلث من حيث تكيف الآلة ولا يدرك لذة الاخرين حيث تكيف الآلة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها بل حيث وجبت لا مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع الادراك فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للمشف واللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال ملائم لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يق للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك باللمس كالذي اللون المفرط وكذى الضوء الشديد فيه فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالابصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما ما فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله اذ ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه واني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلثة اعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

الحيثية منها الملايم

دفعه ثم

اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود
تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعًا او شخصًا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضًا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا او قوة له وكمال الشيء
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا بد منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه
الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها فللقوة الذوقية
كمال ذوقي وبازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب لاجله الم وبعدهما بين الكيفيتين درجة كالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية
فان للروح كمالا لروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم
المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منهما ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس
الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين
غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما
ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يومًا او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرًا
او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذ بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان
الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات
الموزونة ويتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة
لامسة العين اذ لا بد الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بهما وكذا تضرر
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء
والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالمحصل ان الملائم والمنافي للحواس
التي هي قوى حسية لا لآلاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن
بل من حيث هما قوتان للنفس فلاجرم ثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا
ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام فصل في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة
فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها سليمة وليست كلية او للتردد بل للمنافاة

للاعتدال

للتعريف بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال الشيخ في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وفيه خروج ما
هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قال صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان التخالف بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ و
عدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان
يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها من الآفة بكونها
على المجرى الطبيعي فهي ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا للشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس فهو تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله يصدر عنه الافعال مشعر
بان المبدأ هو الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما
ان الموضوع فاعل والواسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية
علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية
الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض
مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المتهوران الضدين امران ينسبان الى موضوع
واحد ولا يمكن اجتماعهما كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث
التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به من حيث ان
الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

ان يعقل

ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه
ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه
فاسم الخصوص محمل كما قيل والعلة بانه لم يعتد بما في المحتملات لظهور بطلانهما ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار محل
بالافعال او عدده او وضع او انسداد مجرى كل ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا وفيه مسامحة والمراد منه منشا المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب و تفرق الاتصال
فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فهو مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة
بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد
عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى
في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هنالك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تنسب الى ذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهنالك واسطة وان كان
لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب و لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الاخر او لانه ليس ولا واحد
بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ
سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو عن الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤفة فلا خفاء
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر
عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال السليمة
وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن عمر استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من مؤذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل خوفا من المؤذي في افعال او تخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث
امر يتصور فيه خير يتوقع او شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهة الخير المتوقع الى الجهة
الظاهرة وللشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و

والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والا فماهياتها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب في
الدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت بل من هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها
الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر صورة المؤذي في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة
المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن معه خوف بلغ تاكده وسهولة
حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء
لما كان سهلا سقط التشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن
العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي
يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في
محل الطمع فلان المؤذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته
وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى
النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تكن تستفيد من العناصر
كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم تستفد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الالهي
عام الفيض دائم الجود لا تخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص
بواحد او وقت دون واحد ووقت اخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب السابقة من قبلها الا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الازلية
اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب ليسري صاعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يقع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل
وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلنذكر الاسباب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان
زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصولية الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر
منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون بسببه الفرح لان القليل يحلل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ ولا
من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية واهرة جدا فيكون متشابها

لجوهر الهواء شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة نورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المستعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنساء
والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
العامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على لذاذة ايحاش ضده
وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا الغرائب والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحديث النفس بالاماني والمحادثة
والاستغراب لاغراب والتعجب لاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب العامة الخارجية فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على النفس المستعدة للغم
فتغمه ثم التخيل يعونه في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والحكايات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي
ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعدله ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل يتكرر فان القوة عليه تستند وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلل وكذا اذا تكثف و
القوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
الماخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء
والقياس المقبول واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس في الحال بحيث
لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
قال في على طريقة البحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما يكلفها الفرح لانه
كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ومنبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليها اما تحلل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح
البرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح يعد الفرح للفرح وتواتر الغم يعد الغم بعد الروح للغم فالمفرحات لا يعمل فيه من الغامات الا القوي ويعمل فيه
المفرحات الضعيفة والمموم بالغم حاله بالضد مما ذكر **فصل** في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

بين الثاني

وبين النشاط

وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما انهما فعليتان وبين طرفي كل واحد
من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس وايضا كل قوي القلب مفراحا
وبالعكس واما الثاني فلان الحق دمتخالفة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق
الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي للبدن والموحش هو المؤذي للنفس واما الثالث فلان
اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا
في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان
في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي
فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا
حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي
الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من
الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد
المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف
النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كلما يعرض في احد العوالم ينشأ منه ما يوازنه
ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح
وهو الدم واوسطها الروح فكلما رسخ في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يرسخ
حالة جسمانية للبدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية
بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر فكيفية كيفيتهما وانفعاليته لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا
حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة
كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
واحمرار للوجه واذا طرء على النفس خوف او لم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار
في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم
ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج
قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم
والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية منها ويتفاوت في الزمان كالسرعة والبطؤ
وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتهما وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني
بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح
المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا
الحال في الحركة الى الداخل ففي الفرح الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان
يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فيحصل الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ
الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدل
القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعال الروح عند حركته فاما اذا كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي

وكذلك فضل القلب على ... النشاط واخرج ... النشاط والانبساط ... متشابهان ... بينهما فرق

كثيرا ما يحصل

ودمع افراطه معلا ...

١ ثر

اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقال فيه الاستعداد
للفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد الكدر الغليظ الزايد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت لانه لا يتحلل
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلشدة اشتعاله للحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما
عضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دموصا فيا مشرقا كان مع ذلك مفرحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة فهو في النوادر كان صحيحا
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب يكون غضبه اقل لان المراجية تكسر من الغضب الحرارية تعد للغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمراجية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
الشحن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد
في غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببه للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة نورانية تستعد للانفعال من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد للشيء بكيفيته ضعف سببه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته ولغير كات لان حدوث امر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تذعن للتحريكات اللطيفة
الروحانية ولاضطرابها لا تذعن للتشكيل الروحاني بصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حالها وثبما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي يحس بالظن اكثر من الذي يحس بالعقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استغنى بالحس فيمكن كما
في العلوم الحدسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وفي ذلك مع
نفد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال التخيل وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ الاقدام على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل بصير بعض هذه
الاسباب كلها باعثا للاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه ما بلغ تاكيدا فان
الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني فهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي
في البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم ان القوة المتخيلة تصور الاشباه والمحاكيات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت ليست من الطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض
للجسم من حيث انفعاله ولكن نظرا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة

بالكميات

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا الكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي انفعار لمقدار من
مقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء وانا اقول اما الكيفيات
النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسط الجسم بل
يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا ما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل
فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول
الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يتوجه
هيهنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو محال وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول انهما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض الجسم من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامها
وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد او حدود واحاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع من هذه احدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها التحقيق لحال في ان الشكل من الكيف وليس من الكم
ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين
به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتنا فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية
والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات واحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر وقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض الكمية نفسها
لا بشرط انها كمية بشيء فيكون الكمية هي المعروض الاولى لذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية بشيء يجب
ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض له الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما
يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد ان النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن لم يدل ذلك على ان النسيان
انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما
هو المشهور ومحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون والخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته
او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة
تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فسيجيء
في بعض الفصول الاتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في حقيقتهما قد
عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيأتي ما فيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات
وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه
في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الاخر
وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي اذا ثبتت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا فتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل
يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفيه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم
الاخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل في معرفة**
الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي
للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما [هامش: وغير ذلك]
عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا
وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات
الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها
فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا لطرفي ذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد
يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة
فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها
الى ان يعود الى الموضع الذي بدئت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد
في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان
الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الآخر وجعلنا قائما على سطح قياما معتدلا لا يميل الى طرفيه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي
منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة رأس
المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو
اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في حاشيتي ذلك الجسم بل في قسميه
الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة
بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستقيم [هامش: القسم]
وهذا الشق ح لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى السفل و
ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي
وانضماله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر
واذا اثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فبالدائرة كما
وصفنا واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فباقسام المثلث واما المكعب فبالمربع واما الاسطوانة
فبالمستطيل واذا اثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح محارف غير موازٍ للقاعدة
ولا قائم عليها وقد علمت فيما مر ان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا اثبت الدائرة

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه ويلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم والمستدير متخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول بط وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرة من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال استقامته فعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحدبها من انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات مختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا انثنى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل عين مهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فقد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والجذرية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم ههنا كون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والاخرى بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهيته النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الآخر ان بين المتضادين

غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وتر القسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساوات والمفاضلة قالوا لا يمكن المساوات بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا وامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او ضعفه او مثله ولك لم واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساوات كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساوات بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث رجح الوجه الاول وقال والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسبه غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقات بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان كذلك امكن اتصافهما بالمساوات والمفاضلة ولذلك تعرض ارشميدس لخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف ههنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الهيئة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد الفصلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من الخصوصيات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو سطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتها بالخط تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كونها الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة واذا تقرر ذلك فنقول في كل متشكل امور ثلثة احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما يحمل عليهما ولا التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا اشك ان السطح وان اخذ مع الف قيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما يعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة نعرفها بهذه اللوازم

خادة

الفضليه

ولا استبعاد في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة
فاما ثبت هذا فليتبين ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون
وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم
منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما
نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المتشكل لا الشكل لان الشيء الذي يحيط به الحد او الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات
والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير اقول بقي هيهنا شيء آخر وهو انه كما ان الواحد
يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعني به شيء اخر هو واحد وكذا المضاف قد يعني به نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر
او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعني به شيء اخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب فكذا الحكم هيهنا فالمثلث يمكن
ان يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما يقال ابيض ويعني به العارض فح لم يبق بين الشكل والمتشكل فرق وايضا لو فرض
مفارقا المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث لعا دهنه
وتثليث اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليسح الامر عقليا
اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية واما لها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير
المحدودة فهي اشكال ومتشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية الماخوذ مفهومه
من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني ثالث الابحاث المشكلة
لكنا نقول ليشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم
فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل
هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من
الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيق وضع لحصول الشيء في موضع
وهذا هو نفس مقولة الاين ويق لكون الشيء مجاورا للشيء من جهة مخصوصة كما يق هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع
من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ويق وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما لبعضها الى
بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع للاجزاء له
من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون
لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج
عن جوانبها لم يكن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك
بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء
اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان
حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف
ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا بعد تصور
النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها ما يتضمن
تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية
تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالميمنة والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه

السبب لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يتم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعمم في التعريف في قبل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه بحد المحدود **فصل** في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بين حدين
او حدود متلاقية بحد فالسطحية مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحط معهما ثالث فلا يخ ايضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخرهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا
ولو مدا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحد واحد وغيرها او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا انه من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالسطح الذي بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان محيطه كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت
للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته
على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه ويحرك فوق شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند ثلاث السطوح الى النقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود وفي الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على آخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل
يسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ما احرى ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحد تنتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان لجي
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم اقتصر فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص
والفرق بينهما ان في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج من ذهب الى انها كيف بان كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساوات وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساوات واللامساوات وغيرهما في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطين
عند نقطة في السطح مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع كما
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الاكثر
لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار
الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها ح ٤١٢
كلها دوائر باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الملك او نصف الحيوان اريد به نصف
المادة بما هي مادة بما هي جنس لا بما هي مقيدة بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء لا بد وان يكون جزئه لجزئه اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين الملاقيين احدا
من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من
ضروريات التجزية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل القسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية **فصل**
في نفي الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كل ما يقبل الاشتداد فلا بد ان يتنازع بالاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالصحة والمراضة في القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والشجاعة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا دأب جميع الاضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل مع انسلاخ عن

العرض

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن
هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو
وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا تقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي
من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضدادها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد
والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتغير بزيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكل لا يشبهها به قد يخفى عند
الحس تحالفه له فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا
بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل
بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احديهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس
كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا تقبل
التضاد وكذا التحديب والتقعير ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح
المقتب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور السابقة تضاد الاجل ما فيها من التقبيب والتقعير
لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما
متضادتان وليس كذلك لعدم توافقهما على الموضوع ولان كل معنيين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين في الموضوع
عدم اجتماعهما فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي
ليس كذلك فحده كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل
فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام **المقالة**
الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول **فصل** في حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت
مما ذكرنا مرارا ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق وفي كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية
وفي الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في اقسام كالكلمة اذا قسمت الى انواعها لم تكن منحصرة في الاسم
والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول عبارة ان الخلقة
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى
حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي لنا الى القول بكون الخلقة كيفية
واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الواحد محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون وحدانية او حقيقة
حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين
لماهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة لم يحصل للواحد منهما فلم يحصل للخلقة
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت ههنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو
ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ليس امرا ثابتا لها فيما مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من
المهمات فلا باس باهماله **فصل** في انه هل يجوز تركيب الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور
عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل كتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة
عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك حد وحد وحد وحد اربعة بل نعني ان الجواهر
قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه
قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها لا لاجل ذلك لا تمامية لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي دامه المهندسون فهي مهية بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو صحيح كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجة دون المقومات واما تحقيق البحث السادس فهو ان يعرف ما يتركب في وجوده من مبدئين اثنين الى ايهما اميل فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لنعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه اوجوهر فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة فان الشيخ لا يخ اما ان احدهما اوقف بان يكون موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولى للشيء والاخر ثانيا بسبب الاول له بعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يمكن للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة في فلا يستحق ذلك مقولة بل يحمل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات والاجناس لا يكون الا امرا واحدا بسيطا والتركيب لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا انقطع مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المقوم من حيث الوجود والحصول ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له الا باعتبار اللوازم ولو سلمت الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجزئية ايضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحد قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من امور مكتنفة فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة تلك الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب انشاء الله تعالى **فصل** في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه الامور التي في العلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة وغيرهما والذي نختار ان نذكره هيهنا امور احدها ان لا تضاد بين الخواص العددية كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد فالجمع مشترك في ان لا اشتراك لاثنين منها لعين منها في موضوع قريب لها وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية الخلاف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد ولا تضعف لاعداد ولا لشيء من تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه ويحذره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على ما تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الازواج وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدة الكثيرة لا نعرف زوجيته وفرديته الا بالتأمل فعرفنا انهما ليسا ذاتيين والا لكانا بيني الثبوت لما تحتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوة لا تحصى **الفن الثالث** في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد فقد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المعروض له وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المطلق وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في الخارج والموضوع لعتبر فيها الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه المثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس وما يجري مجريها يكون العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي او قضية او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل اذ اخرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا واما الاول الاعتبار فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه لاجرم عرفت الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا ينفرد ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الآخر كذلك مثل الابوة لا ينفرد بالشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة منفردة للآخر

فصل في تحقيق المضاف الحقيقي وللناس ان يقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه يعلم به فيلزم الدور في المضافين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المضافين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط والبسيط وليس ماهيتهما مضافين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بحث وفتش عن هذه الموارات يرجع الى معنى الاضافة وقريب من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب هو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء جنس او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع الذي به ينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام ونقل الاسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما والخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة لا يوجد في الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يوجد في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ الناس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيفسر بان للمركب جزء من مقولة اخرى كالاب من حيث هو

في نفس حقيقة الابوة وكالمساوات فانه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة فانه كيف لحقه الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا احدثت مكررة و ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما لزمه الاضافة كلفظي الاب والابن وقد يكون احد المضافين اسم كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح واما ذو الجناح فانه يدل على ما لزمه الاضافة لفظة ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل على ما لزمه الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرفي الاضافة فمنها التكافؤ في اللزوم الوجود خارجيا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان وبينهما اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فيهما قد حصلا جميعا في الذهن والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبة الى الذهن نسبة شيء كان موجودا وفقد وهذا ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض فعليتها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي يحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شيء آخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من الاخر انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بتلك الوجود ما سوى الزمان الاول لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف التقدم والتاخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يتقدر ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال والوجه ما اومأنا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وهيئة المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة اقول ويرد عليه اشكالان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية وهذا عدمن الكيفيات النفسانية وقد حكم بان احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس هيئة المعلوم بما هي هيئة المعلوم من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود هيئة المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والهيئة تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن مهية شي له وجود فى الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثانى ان الاضافة بين العلم والمعلوم بل بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات امر اعتبارى حاصلة
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود فى الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذى الوجود فكذا الموجود فى الذهن صورة واحدة هى موجود ذهنى اذا حلله العقل الى مهية ووجود ذهنى
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشى مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام فى الحس والمحسوس اى الصورة الموجودة
فى الحس وهى عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التى تسمى بالمحسوسات وقد علموا من احكام المضاف ان المتضائفين
قد لا يقع لهما تكافؤ فى الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما فى العلم والحس اعنى الادراكين
لا القوتين المشاركتين لهما فى الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنها ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الاخر كالمعلول الذى لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول ههنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التى حكموا عليها بانها معروض المضاف فهى فى اكثر الامر ليست
كذلك فالشيخ ذكر فى الحكم بعدم وجوب التكافؤ فى الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم فى جوهره قد لزم دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا ذلك محمد
معه وذات المعلوم فى جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التى يتعلق العلم بها بالحقيقة فهى دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتى لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم ابدا لا فى هذا الوقت ولا فى سائر الاوقات فان الوجود الصورى
العلمى دائما معلومة والوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى ابدا مجهول وكذا الكلام فى ذات الحس الذى
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك المتضائفان
البسيطان احدهما عن الاخر فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان فى الوجود العقلى ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتين فى الوجود الحسى وكذا الكلام فى كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التى هى
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهى ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة فى الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهى مقارنة
فى الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التى توجد فى الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة اليها فى وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية الملموسة كالحرارة النارية الحاصلة الفارضة صح
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هى كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التى هى خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعى عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ فى الوجود والعدم كما لزم فى المضافين البسيطين فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان تلك الحس البصرى لا بد له الا الخارجى بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم فى الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجى بعينه او لك
اما اولا فقد كان كلامنا فى اضافة الحس الذى بمعنى الصورة الادراكية وهى عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التى بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجى الذى قبل وقوع الابصار اضافة الابصار فطرف ... هما
بالحقيقة كطرفى سائر الاضافات الوضعية التى عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهى الحس والمحسوس اى البصر والمبصر ... انا د لا انفكاك بينهما الا

بحسب الاعتبار وقاعدة ايضاً من خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه كما يقال الاب اب للابن والابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فان كان تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابناً بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان سكان لذي السكان وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور وهو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعني به نفس هذا المفهوم اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعني به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات انه ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعني به ما له ماهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالاب فانه وان كان معقولاً بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية ووراء ابوته ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انساناً او فرساً او شيئاً آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس ففيهما ثلثة امور احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملاً ذاتياً اولياً لا صدقاً متعارفاً كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنساً او نوعاً سافلاً وهو الذي يحمل عليه المقولة حملاً بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مفهوم المضاف او نوعه حملاً بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضاً شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد صار هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عن المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافاً الا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسماً من الاعراض واوردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حيث اللازم اوردنا او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضاً مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً فلو قال احد ان الاضافة ايضاً شيء معقول الماهية بالقياس الى الغير فوجب ان لا يتحصل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا يخصصها الا كونها مضافاً واما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافاً بل بامر آخر وهو كونه انساناً او داراً او شيئاً آخر ثم يلحقه بعد ذلك تخصيص بالاضافة فالاب في غير المقولة جوهر ملحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي بهذا المعنى هو العرض كما ان الناطق ايضاً شيء هو بعينه الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في الخارج ام لا واعلم ان كثيراً من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد لها وجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غير مهيتها انها معقولة لذلك المعنى بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعى اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحايط وكذا السماء لها وجود واحد وضعى يعقل منه مهية السماء وهى جوهر ويعقل معها معنى اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشئ موجودا ان حده ومعناه يصدق على شئ موجود فى الخارج صدقا خارجيا كما هو فى القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب وابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض وزيد اب وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التى تثبت للاشياء فى الاعيان بل فى الاذهان وبهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة فى الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول ان الاضافة لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة فى محل فكونها فى المحل شئ وكونها فى نفسها شئ اخر فان الابوة مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع فى حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذى له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شئ فى الاعيان يكون بحسب مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشئ من المضاف لكن فى الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الاعيان موجود ثم ان كان فى المضاف مهية اخرى فينبغى ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهى من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة فى الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا ما قاله فى الهيات الشفاء وهو كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات الموجودة فى الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى امكن ايراده من لزوم التكرر كما يورد فى باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع هيهنا كما دفع هناك من انها تنتهى الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعانى فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لا نهاية لها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمتها فى الوجود اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة لكان الماضى والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه فى مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون اينية بان يكون السابق واللاحق موجودين فى آن واحد انما ذلك شان معية الانات والانيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الوحدانى التدريجى الذى معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشئ من الاشياء

فصل فى نحو وجود المضاف فى الخارج

واعلم ان فى خصوصية وجود المضاف فى الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية وما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة فى الاعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة فاذا لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام فى وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهى لا تكون مضافة من حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون البارى جل مجده محلا للحوادث لانه لزم مع كل حادث اضافة بانه

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول فى وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشئ سواء كان فى نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شئ آخر هو نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هى جوهر عقلى وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذى هو العلة وبين عليته واضافته بالماهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى اذا اخذ فى نفسه كان جوهرا واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شئ آخر هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وهو كون الشئ بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشئ او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى فوجود المساوى غير وجود الكم لان المساوى لم يتم مساويا الا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحد فى نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا لاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركب فى الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معا فى العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا او مضافا فالمساوات اتفاق الكم وهى غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة فى الكيف وهى غير الكيف الموافق وبالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لهما لا يكون جعل احدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيما فى ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان المساوات والمشابهة اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اما من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او يتمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى والكل مح او يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا امتاز عن الاضافة الاولى فيعود المحذورات جميعها اقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة المتعين الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه فى الكم لا بالكم ولا باضافة اليه وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامى المدرك وهو عبارة عن تعين المدرك بانه ناطق لا ان الناطق ينضم الى المدرك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذى هو الناطق وكذا الكلام فى نسبة المدرك الى النامى والنامى الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعانى فلنرجع الى حل الشكوك

اما الاول فلانا سلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات فى الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا يلزم ان ذلك الامتياز لابد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك فى الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول ذاتية
ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيدت بها كنسبة فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا ووجودا حتى
يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج و
اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه بحال وبخصوص الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل
شيء هو المضاف فكل وجود من حيث وجوده لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع
النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلته مادة حيوان آخر وجود آخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة
المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كساير الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا او
تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الآخر فان صيرورة احد الجالسين تاليا للاثنين بعدما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته
ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة
بما قدمنا غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا
فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كذلك واذا
تحصلت الابوة حتى صارت متخصصة صار الجانب الآخر بنوة متخصصة ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل
للاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات المتخصصة ما يضاف الى اشياء
كابوة هذا الرجل فان الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو
يتعين بتعينهما جميعا وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه مخالف لما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يتوهم ابوان او
امان اولان ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد يتخصص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الاضافة في التعين الشخصي
الى اعتبار اكثر من تعيين الذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما
كجوار زيد لعمرو فانه لا يتخصص بتعينهما بل يحتاج الى تعيين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو عالي جنس بعد المقولة كالموافق
ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده في المثلثين
القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية ساقاه متساويان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل
الصنفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة
كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الظالم **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والنصف كالحد والمحدود ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار
ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود
كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزايد والناقص
ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن
والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما
مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما هذا
ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في
اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم
وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمقطوع واما التي
بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم محاكي هيئة المعلوم والحس محاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخ
تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن وفي الكم اما

المتصل

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي العين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الملك كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا اعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباههما من احوال الوجود بعرض للموجودات الاضافية بالذات ولاضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وبين ذلك بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طبايع الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمعروض ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون في الذات المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا يوجد الا في موضوعات غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد الا ان اقل درجات العروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض هذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضد البارد كان الاحر ضد الابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهم بعض المتاخرين لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على انه نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثبته لها من جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام لبعض افرادها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي فمفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكها بين كثيرين وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند حدوث افرادها وهذه الاضافية الكلية غير كونه بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هاهنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا والاول مضاف بسيط والثاني مقولته والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركبة منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للخمسة بالقياس اليها وصار الجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى افراد موضوعه كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان متباينان اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عنى به ان وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع او في وصف النوعية بل عنى به ان الشيء الموصوف بالنوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كانت مركبة طبيعة جنسية اي ماهية موصوفة بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو

ما يعرض

الشيء

يفس

طبعثم

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم حقيقي على متقوم به ففي هذه
اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب اغلاطا كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس
الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعني به كون
الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والا عراض
بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى
الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان
الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد
ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه
احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه
والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء
واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء
والكلي كلي	وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية
ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له
وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد
قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في
ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدد بناء يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرة او في
الخمسة واما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على
ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدأ في الاعداد ليس لاحد منها
واسطة توجد الا العددين وكذا القول في المنتهي واما الوسائط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد
ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة
فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامة للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ
المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحسن وتام
العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك
ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه
الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما
العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حدود ذواتها
واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات
فانها الات في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فيما يقابل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة
فيما مر	الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجودها وكذلك حال نفوس الانبياء ع لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله
ما به يتمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى
خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متفقة
المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما
ذلك واما التمام والكل فهما في كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه
كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء
وقد تقرر ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حصول كثرة فيه فاعلم قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون

بحيث لم يكن شيء منه من الخفاء او خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل
ولا بالقوة **المقالة الثانية** في بقية المقولات وفيه فصول **فصل** في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشيء
حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة
الى مكانه وربما قيل كما ان السواد له هيئة واضافة الى المحل عرض له هيئة فكذلك الاين له هيئة وكونه في المكان اضافة عارضة
لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد
على وجوده وان لم يكن بين هيئة لكن زيادة الوجود على الماهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء
في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني
ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر ولصار المعدوم بعينه معادا اوليس كون الشيء في المكان
كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان
لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه
نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد
نسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب المباحث على ان
الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان
حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في
المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه
مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما
ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس حقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين كليه
جميع افراد الوجود **فصل** في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي
فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه
وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم
العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار انه حويه المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق
الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا
الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة لذلك الاين واعترض
عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين
او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن بل توقف
حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو
محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مفارقتها للمعلول
على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة
لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة مادام الوصف والمشروطة بشرط الوصف
والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان الكاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية
على ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك
الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج **فصل** في بعض احوال الاين فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند
المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد
ويصح تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبولهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكانه
لا يكون اشد من كون شيء آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسمان الاشد

والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق او التحت او فيهما كالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اي كان اقرب
الى الحد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم ينطرق الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع
منه وهو الفوق او التحت ولكن ليس كما زعم صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لو قوعها في آن له تعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وامر متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص او متشخص فمنه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
المكان اسوة بالاخر ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فلذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا
بعض الكميات والكيفيات والاينون التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا والاوضاع
الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وتابعا لمهياتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يوجد في الحد مقدار
حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجية والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون
الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينونها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يتميز البعض
منها انها اين هي من الاخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار له لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
للاشارة والجهة والانقسام وعند ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذاتها بذاته مقدارية وذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يكون لكل منها اين هو من صاحبه يتصور له ايضا شكل من غير ان يكون للشكل

اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ورفع يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع للجزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يقع بعض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متباينان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها وتنسب الى دائرة القطب نسبة بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجله
الى الارض مضاد الوضعه اذا صار معكوسا والوضعان معا موجودان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاستدارة انقص او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف
فهيهنا كيف يكون بان الاستقامة والانحناء لا يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير
اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة محسوسة لانه يتدرج واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف في غير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشتداد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون فصل في الجدة مما عدت في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد فهي الحقيقة الملك بحالة هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف فصل
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التاثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا اخذ الفاعل من فعله والمنفعل من انفعاله وللحمل عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير
والتاثر لا نعني ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقال لان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجوب
يستتبع وجودا ويعبر عنهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واحتراق الثوب بعد استقراره فهل يكونان من هذين البابين ام لا فمقولتاهما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركتين
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما وهذا
والتسود بينهما

الاشتداد والتنقص عن الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
متلبسًا ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او السخونة من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل
منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما **فصل**
في دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك
التأثير زائدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التأثير حتى حصلت امور غير متناهية مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون
شيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يعرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فح وجد مؤثر لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فح لا يكون تأثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا في ذات اخرى واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتأثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شانه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسئلة الوجود وزيادته على المهية وان لكل مهية نحوا خاصا من الوجود والمهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل مهية او معنى في الخارج عبارة عن
صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرهما وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا
في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر
ليكونا من الاعراض او لا ليكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر ولك ان تقول في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور
مهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد اي لا يتحرك في سواديته فيكون
اسوداده امرا زائدا على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج
امر زائد على وجود السخونة واما قوله لو كان التأثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فالجاعل كما لا يجعل الشيء جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود الحارية

لان الدار

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التأثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية
بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا فانه لا يكون كونها مسخنة امرا زائدا على وجود ذاتها الشخصية وان كان زائدا
على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على الشخصية فلا يكون مفتقرا الى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل على ذاتها
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية فلازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التأثير التجددي موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تأثير
المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زائدا على ذات المؤثر
ان يكون التأثير الابداعي امرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة في الخارج

الفن الرابع في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية

فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحرى بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول

فصل في تحقيق ماهيتهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده
الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير مجدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصح ان يقال انه ماهية بمعنى ان لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته
بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
عنه وقد اشكل على القوم هيهنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة
كما يقولون في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللفظ
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست بمعنى الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والا لصدقت على معنى مع ومن
وعلى غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث تشمل المعاني المستعملة
فيها لفظة في ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيي متى واين مما يستعمل فيهما لفظة ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ وكذا القياس اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يرد استعمالها
في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود بما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والعرض ان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرض عام بل معاني متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من زائد بل بسلب ما ليس هو مقصودا

واذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
كقرائن للمعنى المستعمل في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة
[تعقيب] مع مساهلة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى شيء بفي كان له مشترك بين معنى الحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة
له الحل من حيث هو دون المحل عن مشاركات في لفظ معنوي فكان يمتاز اما بالشيوع والجامعية بالكلية عن كون الخاص في العام
وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانفكاك عن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى
ذي الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص
الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد عين الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
قيدا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه باحوال الجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة والابوة وغيرها
مما الاسراية فيه فالحقوا اسمي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا الان لاختصاص هذا الايراد بالاطراف والحد ود
[منها] مما يجب مثل النقض وارد بالخيالات والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على
التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده
في نفسه وجوده لشيء آخر على نحو الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية حسب ماهو
التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه
على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي
وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا الحصول
الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود ثبوتي لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل
[الاتحاد له] واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر الى المحل اما في وجوده الشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا
او في وجوده الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول
يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة ثم نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى نحو
التخصص للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون
مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده التشخصي الى
الوجود المطلق العامي للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم
الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في
صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر
بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا
اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبعيا او صناعيا اذا كان له الف ما من
ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين
لامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا لكون مفهوم الجوهر اولى
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس
العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للمركب منه ومن ما يحله فعلى
هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخا

الاصطلاح

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان نقيض العام اولازم المساوي اخص من نقيض الخاص اولازم المساوي
وقلنا ان معنى الجوهر اولازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان
الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرج
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا او قد يكون عرضا على هذا التقدير واذا تقرر
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل
هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون ومع لا يخ اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والاجود في هذا التقسيم ان يق الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل سواء
كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة
فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل
بها جوهرا آخر كما لبا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لان المحل مط
الا انا نورد فيهما ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا لها امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة
وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية خصوصا على ما ذهبنا اليه
كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو ايضا
موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقارنة والمعية والاخوة وغيرها
فيحتمل ان كلا من الطرفين سواء كانا مختلفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس يختص
بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا فيكون كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا مح واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا مح لانه نفس المجموع لا انه
موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو مح اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة في اجزائه هي نفس وجود تمام منه
اجزائه جميعا لا انه شيء آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن هيهنا سنكشف ما حققناه من ان
الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من غير تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز
عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلاجرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية واعلم ان الصفات الاعتبارية
يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
الصفة ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته بل لحوقها يكون لحوق
امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يتقرر به الذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول كوجود السواد للجسم

الانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق وللرابع والضمات
وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض او التحيز الطبيعي واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا
وللجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الواحد جميعا ومقتضى النسبة سواء كانت
نفيا او اللازم هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى حصة النوع بالدخول في نفس ماهيته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده لا بانه ذاته كما مر في مبحث
الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
ذلك الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء او مقوما هو جواز تحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس وعلى هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها او نوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة
نوعيتها والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبة ما من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما تتم بشيء من حدود السرعة والبطؤ فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كما سنبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
وقد دريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضيته ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدة
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد دهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية
الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه بدون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته لا في محل
ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
فهو عما ينسب اليها في بحسب الطبيعة ولو كان في شيء منها لزم امتناع مفارقته لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا متشخصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان
على طريق اللزوم المستوعب للاجزاء منه والآنات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو مح

فرق

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
اذا كان قيدا للمنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي كما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم — ومعنى ذلك
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامور
منفردة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمتشخص لها من طبيعة نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزءا منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان تقوم بها في الصور لانا ذكرنا ان معنى فيه هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يقوم ان كان مانعا لفظيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سنقول ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على او اشتقاقا ويقال له حمل في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حينئذ بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعاكس بل الحق في الجواب
ان يقال ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى كما ان
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دناءته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تع ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب على وجه — الى انها قائمة بالذهن ع
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر وهو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نام وحس ويتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني بعينها

لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة لحملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا
فنقول ليس لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي
واعلم ايضا انه قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء اصلا فيحتمل بحسب
معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض و
عارض ونسبة بينهما فان بدينا الواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
الا بمجرد الاعتبار والفرق من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل عند
بحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يتاتى الا بحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ
الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المركب المعنى بقرينة
ان الكلام في تعريفها لامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كك وقد علمت فيما سبق انه اي بعض كل
الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لمغايرتها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها الا كنهها لها وهو حكاية الوجود
لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود بعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع
انه مهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره المخصوصة ومنشأ الاحكام
المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت مهيته في النشاة الذهنية وجدت
فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب هذا
عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظا عن الخلل واخرى
بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا
السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منهما كل من عليها فان فانك ميت
وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في اخر
السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود
الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما لا
لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشباها
اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والاخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رايهم من ان تخصصاتها
بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناكه فانك لم تجده في الكتب المتداولة على
هذا الوضوح والانارة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا
بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم
حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهوم خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه
لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم
قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يصدق على المبدع والكائن والمجرد والمادي

والبسيط

والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العقل الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري
اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقومة لها لكانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود
مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث بحل العقدة فيه بوجوه الاولى ان المعلول الاول لبسيط
الذات في الخارج فيصح صدوره عن الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه
المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا فمعنى الجوهر ليس من
حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم
بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد
الانسانية للابن اي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الاب لان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف
وقد ثبت ان لا تاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان
عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذوات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او عين الزماني ففي بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا ما زمانيا وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة
الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته
جوهرا من غير سبب لا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما
سواء كان جسما او غيره اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة احق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي
علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيكات فيما سبق بما ذكره
وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر
بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح **بحث وكشف** وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي حمله هو كون الشيء بحال متى وجد في
الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات
محمولة على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل
ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل للمهية وجب ان يكون المهية جوهرا فيكون المهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان المغالطة في الوجه الاول
فلانا لا نم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عنه ما دام
كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محال مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما ينعلم
به معلوم نعم معلومه جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة وهيهنا مغالطات واشتباهات
احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وبما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو
عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فنشاء الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس مهية
الجوهر او كونه ذا مهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

ليس في العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الاولي
والصناعي وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وبما التبسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا
والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده
ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه وهي
ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود
اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني له عنوان ماخوذ من الجوهر
موجودة في النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم
من الحكماء ان كليات الجواهر اي معقولاتها في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها
كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجزئيات
بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون
هي محمولة عليها بانها هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود فان قيل لم لا يكن الكلي محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان
محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا في ذاته كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي
من الجوهر جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امرا
امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان
يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان
فيكون الانسان جنسا وهو محال ومثل هذه الاقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشاؤها الخلط بين
الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و
اعتبارا وبالجملة فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي ومعروضه بما هو معروضه
او مجموع العارض والمعروض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس الماهية التي من شانها ان تكون معروضة للكلية اي الماهية
من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه ههنا هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في ان الصورة
المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهي الماهية لم يتكرر في
الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية المتشخص كزيد مثلا مسلمة انها الماهية الانسانية لكن لا نسلم ان الماهية المعقولة منه جوهر بل
اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقولة ماهية جوهرية اي ماهية امر وجوده لا في موضوع فاللازم منه
ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الافراد فتثبت
في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما
ظنون وافادات ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة
تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة
فيه لوجب امتياز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا
وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون
قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل
بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر
والعرض هو الامر المتاصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك اذ ليس ذا
ماهية تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل
آخر ولا ان يكون عرضا الا انما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا عن جوهر بل نقول فصل الجوهر
جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي لا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت

من خارج

من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المنافي بل من كان زيدا ليس من حيث انسانيته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس هو من حيث مهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات فليس المراد بالعرض في هذه المواضع وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب عن الانواع التي يتميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للشيئيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص تتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني ان كان حدنا انه حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم به والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة الفاصلة لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يتساق اليه بعض الاوهام القاصرة ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض المهية النوعية للمتشخص والعجب من مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد الاحتجاج والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه يستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر جنسا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا اقول والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول التي سلفت في بحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الآخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك المهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات صرفة ونيل الحصول فنقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في انفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الامور النسبية والسلبية ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم لم يكن المقوم لها
ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا
لها يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة
عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته
مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه
جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه
فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم
ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و
المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعي
ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر
ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق
وغسق ليل الطبيعة واما الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية يتصور امور ثلاثة استغناؤه عن
الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى
الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية
يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست
امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص
كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد
اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما
ذكره في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية
ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني
غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
كلاهما ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها
كما مر وصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان
وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة
الخارجية عند بعض آخر ومما خارجان عن الحقائق المتأصلة فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه
المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت
مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك
صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في
الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المختلفة في امر
واحد لازم غير صحيح من كل وجه فقد اقيم البرهان على استحالة كون المختلفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المفهوم جامع اذ كما يستحيل

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وههنا
كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون
جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعاينها بحسب انفسها
واما وابعاضا من الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما حاسا فلا يخفى ان كلا ممنا
في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن جوز ان يكون عرضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع انا دللنا على انه لا بد ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي يقع عليها انها
جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب ففيه اجزاء بسيطة
وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المطلوب وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى ولاحد ان يقول مثل ما قال في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت الماهية
المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه
اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل بمثل ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كما لا يخفى فالمذكور
كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان
لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي
يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان
مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء
تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا
عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الجنس وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية الوجه
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع على الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا **فصل** في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء ان يقسموا
الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى لها اولوية
الجوهرية من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي يكون الجوهر

جداً فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتاً بوجه من وجوه التشكيك قد سبق تحقيق الامر فيه سابقاً بل باعتبار ما يشتد عليه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجوداً مستغنياً عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجوداً عن الانواع الكلية واقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا التشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج التشخص الى تشخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولاً عليهما وليس كذلك كما بين سابقاً واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هي اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصاً ليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا الذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات المتشخصة فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسباباً وعللاً لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن مهية الشيء من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضاً جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة فتذكر بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية وايضاً لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضياً لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهراً مع انه عرض ابحاث واجوبة ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوهاً من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لا نسلم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم ان الجواهر المتخصصة اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضاً ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي هي سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون التشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضاً فان التشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلاً لهذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلاً فانه مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهراً فكما انه لحقت جسمية بالانسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسماً فكذلك لولا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهراً ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضاً لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عندهم لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها على بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما مع غير جعل الاخرى فهما موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري وعرض من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما للجزئين اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهراً وعرضاً هذه خلاصة ايراداته على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعاً بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضاً للحكم بان الجوهر لا يقع على افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقاً ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص ليست

اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون ازيد في انها كمية من اخرى تشاركها فلا يلاحظ اشد خطية
اي في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى
في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى
في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قدمنا اثبتناه من قولنا ان لا تفاوت في نفس الماهية او الذاتي نعم لو قلنا
ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث
سبق وجوده جوهرية لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما يقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي
متشخص بصفات النفس بل موجود آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراد الماهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج يجوز
فان ماهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها آخر وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا او
لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعنوية وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص ص
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال الماهية والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود في التقدم العلي والتاخر المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والترف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في
انها غير جوهري الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي
قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا انه ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه نفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والماهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية
المعلول والمركب في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول والمركب فملاك التقدم والفضيلة
في الوجود بنفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا في الجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهرية جوهرية وكذا لو لا جوهرية الجزئين موجودة ما كان المجموع
موجودا جوهرا الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذي
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بمعنى العلية والمعلولية

والتقدم والتأخر في الماهيات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاؤون ومن مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محيص له عن القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا من جهة الماهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس وكالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتأخر والاولوية وعدمها ورأى رأي الرواقيين في ان الوجود امر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في الاحكام واما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا انها غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاما اذا كان جعلهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا بجزئه وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى والصورة وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد **فصل** في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف واما ان عنى بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم من الشيخ الرئيس ان هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة لعدم تعاقبهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد اللهم الا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذه الحالة خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في النقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالنقص ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت متصلة واذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته لان الاشتداد ليس بان كيفية ما يبقى بعينها وينضم اليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس بنائه من امثال الضعيف كما ان المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم او الاشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عدة خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فان الكم ايضا لا

لا يقبلها على ما سياتى فى هذا الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره فى شفائه نفى كلامه الا نفى الحركة من الكم لا نفيها فيه واين هذا
من ذلك كيف والمحرك بالذات فى كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذى عده من الخواص لمقولة الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدريج
متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون
اشد فى الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه فى الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشئ والاشدية تتعلق بمهيته
بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان هيهنا نظر حكمى وهو ان الاشتداد كما
يقع فى الكيف يقع فى الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية فى الطبايع المادية وحدتها الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية
فاعلية للفاعل العقلى الحافظ للتشخص الطبيعى فى مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية
قابلية للمادة المنحفظة وحدتها فى مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة فى الجوهر اما فى مراتب التمام منه
والكمال او فى مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قهر القاسر او
قصور القابل اما الاول فكما فى استكمالات الجوهر الانسانى من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل فالاول
الصافى والذهن السليم يحكم بان التفاوت فى هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار
والوضع وما يجرى مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات
واما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية
قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
فى آن وحدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزم تتالى الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعرى المادة عن الصورتين بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم تقومها الا بصورة ما بل هى مع صورة ما لا على التعيين موضوع لهذه الحركة فانما يقع
حركتها فى خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقدارى لا يمكن خلوه عن مقدار ما
فهى مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة فى خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة فى بقائها وانحفاظها بتعاقب
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا فى الوجود
ولا فى الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحالة التى اعتبرت فى قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر
الصورى عليه فلا محذور فى ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون
آخر الافراد المائية واول الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى عن كافة الصور فى آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة فى الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف **تقسيم** ومما يبتنى على
هذا المطلب يؤكده ان المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار
الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعى
وكون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح فى الافاعيل الطبيعية فان تفويض
احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح فى الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعى متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء فى الاستكمال وتوجها غريزيا
نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضى الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائى للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية
غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى رتبة العقل المستفاد وما بعده وفى جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة
موضوع الحركة محفوظة بواحد ما بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال فيستحفظ وحدته الاتصالية
بواحد ما بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب

من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه بعيد عن المشهور لكنك تعلم ان العقل
لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصًا ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ودرجاته
كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيًا وينزل الى ارض الطبيعة هويًا لم يبق له شك في ان له اشتدادًا او تضعفًا بحسب جوهر
ذاته واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد
الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واولى منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما
الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت و
ادعيت ما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد
الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في بالذات
الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
عند الاشتداد ليست متمائزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان
انحفاظ المهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود محال من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوار كثيرة في شئون ذاتها
ودرجات لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس ههنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول و
من خواص الجوهر كونه مقصودًا بالاشارة قيل انها دالة حسية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة
لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فخصوصية الاعراض انما هي بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة
للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن ههنا يعلم ان كليات الجواهر ايضا
لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني
غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها
وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودًا با
لاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان مهية
العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى محل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما
توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصيتها كما سيجيء فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني
التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني وان لم يقبلها
من حيث ابهامها الخارجي بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يعلم
بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤن ينكرونها
الا علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سنبين في مباحث علم الله
ومن خواص الجوهر كونه موجودًا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه مختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية
وكذا كليات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على راي المشائين لما مر من
مذهب الافلاطونيين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية
1 فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها
لمثل المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره ما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية
فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل و
الجوهر محمول عليها الا بالحمل الشايع الصناعي فلم يقدح ذلك في القبيلين عموم هذه الخاصة للجوهر لكنا نخبر عن الاول

ماں

بان الجوهر الصورى وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصى لغيره وعن الثانى ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها ما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلى فانما يكون عند وجودها الذهنى موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها التشخصية التى يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددى منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولى عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلى مصون عن التبدل والتجدد ولوح محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات وانما القابل لشئ منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق النسخ والتبديل في النفوس لقوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صفة من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص وليس يجوز ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود فلا يتغير الجواهر الثوانى والثوالث من جهة ما هى ثوان وثوالث اعنى الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهمن ان هذه الخاصية توجد فى الاعراض بواسطة ان تتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد الى البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطل لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لون زال تمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلى نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان فى الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسبه الى اى الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجى لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلى بما هو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قلنا البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** فى استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشئ وسلبه لا يصدقان على شئ بعينه فان مفهوم العرض الموجود فى موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا فى موضوع فلا نعنى بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اى موضوع كان فالشئ الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التى من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظى ويمكن ان يتوفى فى نفى كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا فى العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع والفصل متحد مع الجنس فى الوجود لانه يحمل عليه حمل هو هو واما التحليل العقلى واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس كنسبة الصورة الى المادة لا كنسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج فى تحصيل وجودها

وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال فى فصول المركبات واجناسها الا ان لها
فى الخارج ايضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة فى
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشئ فى الموضوع ولا فى المركب ايضا كذلك على ما تريده ولا وجود
لها فى غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة
ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة بحالها كما علمت من ان وجودها فى الجسم النارى اعنى مادة النار ليس كوجود
شئ فى الموضوع بل كوجود شئ فى المادة اعنى الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهى ليست جزء للحار لا فى النار ولا
فى غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا فى الشئ
كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط
بين مفهومى الجوهر والجوهرى وكذا بين مفهومى العرض والعرضى فان الاخيرين اعنى الجوهرى والعرضى امران نسبيان والاولان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما فى ذاته لا بتغير جوهريته بالقياس الى شئ بل لانه فى نفسه غير مفتقر الى موضوع
اصلا فكذا العرض عرض فى نفسه لا بالقياس الى شئ واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشئ عرضيا اى خارجا محمولا
او جوهريا اى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحدهما تين النسبتين اعنى الدخول فى شئ و
الخروج عنه فهيهنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا فى نفسه وعرضيا لشئ ويجوز ان يكون عرضا فى نفسه
وجوهريا لشئ وان يكون جوهرا فى نفسه وجوهريا لشئ او جوهرا فى نفسه وعرضيا لآخر كالانسان بالقياس الى الضاحك و
يحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا فى نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فانه عرض فى نفسه وعرضى
بالقياس الى آخرين كالحيوان فانه جوهر فى نفسه وجوهرى للانسان وعرضى للماشى وقد انكشف ان مجرد كون الشئ فى المركب
جزء له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزء للمركبات اولا وما وجد فى كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة
لان جزء المركب الطبيعى اذا وجد فى شئ فلا يكون وجوده فيه كوجود شئ فى موضوع بل كوجوده فى مادة له وهذه المعانى
مبسوطة فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هنالك لكن ما ذكرناه يكفى للسالك الطالب لان غرضه
مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما لا بد للواحد من مطلوبه الاله وازالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة
مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث عقيدة وعمل
ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعانى من الكتب الكثيرة فى كتبه وشرح كلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل فى شئ فانه يكون لذلك الحال اعتباران انه فى محل واعتبار انه فى المجموع
اما الاعتبار الثانى فلا شبهة فى انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزء واما اعتبار كونه
فى المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج فى وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور باطل الثانى ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل فى تقوم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ان ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة
فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هى العقدة التى انفتها من قبل المحوفين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فقد ذكرنا سلف حتى يظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى
الذاتى وبين العرض والعرضى اعنى الخارج عن الذات واستدلاله على جوهرية كل ما حل فى موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع
لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا فى نفسه فلا يوجب كونه جزء الشئ كونه جوهرا

[illegible]

وانما قلنا ذاتيا نقل ودفع الايراد ايضا والاشتباه فيه منشاء الشيء نفسه بين حاله غيره مقابل جمع

في نفسه بل كونه جوهرياً فلا منافاة بين كون الشيء عرضاً في نفسه جوهرياً لغيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابله بل
الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضياً لا يوجب كونه جوهرياً اذ ليس مقابلاً له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي
فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضياً الا كونه ذاتياً وليس كل ذاتي جوهراً في نفسه فان اللونية مثلاً ذاتية للسواد وليست
جوهراً واما ثالثاً فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقاً لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم
به كالهيولى مختلفة كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالا
شتراك مستحيلاً انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لا على غيره
وان اطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفاً واما رابعاً فلما سيجيء من اثبات ان المادة مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور
اي نوع كان وليست مفتقرة اصلاً الى شيء نحواً من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضاً
فالعرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبعها بل بعوارض تشخصها
ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية **واما المطالب** فالمطلب
الاول في احكام الجواهر وفيها فنون **الفن الاول** في جواهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة
فصول **فصل** في ماهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها
الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم
والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية
ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا لقيام فرد حقيقي من الوجود بها
لاستحالة ذلك كما علمت مراراً وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدماً ومتأخراً وعلة ومعلولاً وكل
علة فهي في رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته
حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والغايات ولا يغيب عن
وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور
الى حيث لا حضور له عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من
الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتبائن وحدته في
كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الآخر وهكذا
فالكل غايب عن الكل وهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان نصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر
واثره ايضاً نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنة لحيثية عدمه
يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض بالقوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعني الصورة
الجسمية وان كان امراً ظلمانياً الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً وعدم ايجاده بخلاً
وامساكاً من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان
هذا الجوهر الظلماني يستلزم توقف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في
الوجود ترتباً ذاتياً علياً ومعلولياً فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما
النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وايضاً لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر
الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا
يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية
في الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة
فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على
الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه

مترددين ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازى كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا
له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها فى كلامه من كون الجوهر بمعناه الموجود لا فى موضوع والوجود لا يصلح للدخول فى الماهيات فلا
يكون جزءا لانواع الجوهر ولا فى موضوع امر سلبى والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى
فصل مفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتيج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما
الثانى فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها فى الخارج والا لقام
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعانى العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل
فى المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا فى موضوع حد للجوهر وهو مواصفة الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا
ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد لبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح بهما لرسمه وعدم جنسيته
رسم الشئ لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثانى فقد ذكر العلامة الطوسى فى شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشئ فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة فى التعاريف هى مفهوماتها
البسيطة ومع الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض و
الفرق بينهما بانه اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ فهو عرض غير محمول وان اخذ اعم من ذلك بلا اشتراط غيره كان عرضيا محمولا
وكذا الحكم فى جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثانى كما هو التحقيق فالفرق
ليس بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غيره بل الحرى بالجواب ان يقال المراد من الفصول المذكورة فى اكثر الحدود هى ملزوماتها
التى لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه
ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذى من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات
الشفاء اذا احد الحس فى الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة
متحركة بالارادة ولكنه هو بنفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى
ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعانى مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد ينفك عنها
فى مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففى الوجود الخارجى والذهنى جميعا واما عن السطح المستوى فكما مثل الكرة و
الحلقة المفرغة واستيفاؤهما اما عن المستقيم والمستوى فهما جميعا فكالعدسى والاهليلجى واما عن المستديرين منهما فكما
مثل المكعبات واما عن الجميع فلذلك وان لم يتحقق فى الوجود لكن مما يمكن تحققه فى الوهم والعقل لان التناهى ليس من لوازم
ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير متناه الى سطح فمن
تصور فى خياله جسما مبسوطا فى الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه نهاية فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه
شئ من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك نهايته ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ فى التصور بل انما اخطأ فى التصديق لكن
قال ان الجسم غير متناه فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ فى التركيب الايجابى فلو كان التناهى مما هو مقوم لحقيقة
الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى
للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل الدال على الانفكاك بينهما فى شئ من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما لا
للانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل بحث فى تحقيق وربما احتج القائل
بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة
فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل فى الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه
هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال وجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون حصول
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لانه للجسم غير منفكة والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم
متباينة موجودة بالفعل يعرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان تعدد الجهات بالفعل
بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست
الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك
الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس يحق انه وجد
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط فيه فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات
البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ
مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول الاتصالات الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد
تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن
الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا
كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان متقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا انه
يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما
يجب ان تكون متفاصلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها فلا يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فيقول معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع
اولا فيسمى طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع
القائم للخطوط الثلاثة نقطة واحدة واستحال ان يوجد بعد اخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة فالمراد مما ذكر

وفي تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد والسطوح
والتعليميات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة في جوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه
كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله
انشاء الله تعالى **فتنة استنباطية** قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا له اياه وهو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتاخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي
اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بها
الامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد
ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها
وينقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده
حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء
منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم
الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد
او ثلثتها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل
بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة
في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الابعاد الثلثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما للجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب ولا ترى ان
طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد
لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق
البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها وان احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهومي
الامكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز ان يراد ههنا وهو الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه
استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فيلزم ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية
التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يحتمل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على
النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لامر
يتعلق بما هو في نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز

اذ لا يتحقق

ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب ما الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير ماهية الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح ههنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما يوجد فيهما من الابعاد حتى تبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة متشخصة على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم والماخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعدا او بعدا اخر عمودا عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كان للمقادير الموجودة فيه و
التعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهيئة مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية فيقول
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا الا للامر التام تحصل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها ماهية نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة
دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح
في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسم بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا مهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي للهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة
هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولنا ان
نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددي الذي يلزم الاستعداد
او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف كما ليس في المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال مادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد المفروضة باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد بوجود الهيولى الاولى ونقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول ولا ينافي هذا كون القبول من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية
صفة للمني وليس المني انسانا بالامكان وقبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها الى قابلية واستعداد وان كان الثبوت
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيما يغالط كثيرا واما الجواب عن الثاني فانه

فلان المراد من قبول الابعاد وصحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي في النشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد او
نصب له او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه وابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي في كونه
الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل التشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر
واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهنالك حور والجماد ههنا جماد وهنالك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم عن استماع مثله والاعين
عماة عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن الشك الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود او يساوقه والتعريف للشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية وكذلك الحال
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شانه ان يدرك الكليات اي يعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي مفهومه زوال الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي
يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه
لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسام لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم الفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره
وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه باقسام لا الى نهاية امره فرقتان فرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه ليس الا مقدارا جوهريا قائما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو المشهور
ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها
وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه
بعض المتاخرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما
وفي الآخر بانه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة
الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما ويحقق ذلك بان في الشمعة تتبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص ويتوارد

الاشكال

الاشكال عليه ومنغير هو ذهاب المقادير في الجواهر هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرأ من اشتراك اللفظ **بحث و اشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكره في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين اسطقس من جهة
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله او لا فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رأيه هيهنا في الهيولى موافق لرأي جمهور
الحكماء في حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في جوهرية المقدار و
عرضيته بلا محيص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كل الجسم الا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الآخر فانها
لا تصلح الا جزء الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسنبين لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مط فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول ان اول ما يجب عليك هيهنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تع اذ هو بعد ما
حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا لامر آخر يقوم به فيصير منشأ لصدق
المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف رأي الحكيمين العظيمين المقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا او ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية بل انما تستتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات او اللانهاية فيها لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء
عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك والقطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كمحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والانتهاء
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتحدد الذهاب الاتصال وانما تعرض كمية الاتصال وتقدره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية فانه لابد له في الوجود الخارجي من تعين مقداري
وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه في التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في العقل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال في الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها
ومما يتهيأ بهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية لبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف
كان وعلى اي قدر ومبلغ كان هو مقوم الجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى
بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين بالفعل او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال له انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل ماس يكون عسر القبول للمقابل المماسة تلخيص وتوضيح
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق البيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلث
مطلقا فهذا له بحسب طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يفاوته
بالعظم والصغر نعم اذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان انفراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا وكذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذا السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالآخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس في الخط والذي يكشف
الامر في جوهرية الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار الممسوح
بحيث يمسح بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة يوجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة في الوجودين الوهمي
والعيني تعرانت كل منهما وانفعالاتهما التخصصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني في فصل ظهور وانكشاف في

الفصل

الفصول التالية من بعد ان شاء الله الحكيم **فصل** فى ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل انا لعقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحكم ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا فى نفسه متصلا فى ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس فى كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم ديجر دات سومه است كر اكر كسيه بودى قابل ابعاد بودى فالابعاد سواء كانت رمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه محروم عن التعين الاشد والتحدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت فى حد نفسه امورا منفصلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل لها اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحد والمشترك كان العارض كذلك فلم يكن متصلا مقدارا وهو خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت لها فى الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم التعليمى او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسبها ايضا لها المسافى صالحة لان يتكمم بالزمان ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سئلت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالى لان تكثر النوع الوحدانى لا يعرض الا لما يعرض لها الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما للطبيعة النوعية لكان كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد بحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص المعروض حالا فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال البرهانى جار عن حقيقة الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى وسيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصورى واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهرى وليكن هذا عندك محفوظا **فصل** فى انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية وهى ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل فى الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة فى الوهم ولا يخرج فيها الى الفعل فى الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض مجملة على ما هو شان العقل البسيط الاجمالى فى ادراك جزئيات المهية العقلية ورابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدأ الافتراق الخارجى والثانى منشأ اختراع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع والقسمة باقسامها اذا طرء الجسم انما يرد على الصورة الاتصالية فى درجة مقدارها التعليمى الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة وهى التى تقبلها وينحط معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقة وان كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهى ايضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الاول من الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشئ وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالمثابة ان يتقدر ويتعرض له لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب شخصه ووضعه لا بمهيته لكان استعمالها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها انما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هى بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل فى الحد والاسم والعلم والجسم فاحفظ سرى ينفعك فى اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس **فصل** فى اثبات المتصل الوحدانى ليكتسب به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات نحو وجودها انما هو العلم الكلى والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعى كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول الفعالة دون القوى الحسية المنفعلة الواقعة فى عالم التغيرات والاستحالات لان العلم صورة للمعلوم وحصف

واقول اذا استندت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا البارئ جل اسمه
بحسب قوة تاثيره في الاشياء وسراية نوره النافذة اليها فاهم مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعم معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الاعلى
لان علومهم حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى التشخصيات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفل الثانية عن الحق الاول في هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلاجرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان عن شان واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدا علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدا وجود تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوات الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما له جميع
الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية متساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية اللهم الا ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه واعراضه المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه تثبت في الرياضي بالبرهان الاني والبيان التعليمي
وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شيء واحد قد يثبت نحو
وجوده من مبادية المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا للاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
وسائل لاكتشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا اعتبار تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلابد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى ما يقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم حسا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات
ونسب الى امور خارجة بلا استحالة تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر تعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا وهذا مما يحكم في شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له مماسات
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة لو صحت
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب المنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز
ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته
بحسب ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة وانشعاب لا في الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واعلى درجة في الباطل وابعد بعدا عن الحق
اعلم ان الحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهري

الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز وتباينها يوجب الانقسام ومنها ما
يبتنى على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتنى على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب وجهان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباههما ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يوجد حجم
في العالم ولا تعدد وحجم فالتداخل مستحيل وفي الثاني يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او بعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ولا يحصل
جسم اولا بالكلية بل الشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب
من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا احصى مما ذكر اولا فتلبهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى لها الطول
العرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء والمرئي غير الوجه الآخر فينقسم
واما الطريق الثاني المبتنى على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب اقليدس
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان برهان
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اومع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء وجود
الكرة اولا بطريق مبني على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية سيما الابسط من جملة الاشكال الا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال المضلعة والشلجمي والمفرطح ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تقدير في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
ثبت وجود الدائرة بسبب قطع بحدب او بتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا ترتب
الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة في المحيط استوى على موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليدس في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وقف على بدء هيهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون بواطن الاجزاء متلاقية كما
او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب

وهو باطل فان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة
بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري واللزوم واضح لان
التقدير تساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس
يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالتي هي احسن ففي الاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن ما هو كمال لنفسه سواء صدقه غيره ام لا وفي الثاني
اصلاح المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد وكثير من الناشئين اهملوا
شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاة الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة فان قالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع في الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان تماما
في نفسه لكن ليس بنافع في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال في
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان ان مقدمة من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت
لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتني على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر
المربع من الضلعين الذين يوتر بهما ذلك القطر فكل دليل يبتني على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المحال على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا
في الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر
عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض
الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الآخذين من
نقطة التقاطع الربيعي او الخريفي واما الانفراج بين الساقين متصاعرا الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام
فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حسن بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مثلا ثلثة اجزاء لا
تتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدد واحد جانبيه
خط أب والآخر ج د فاذا وصلنا بين نقطتي أ د بخط أد لكان مارا بالمركز ملاقيا للمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا
في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوعة على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطر المربع سطحي ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون فيهما اجزاء الخط المار والمتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل
مساويا للضلع ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره وما
لم تظهر مراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وفيها ليس الا انه فرض سطحا مثلثا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساوات القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لاغبار عليه واما الطريق الثالث المبني على الحركات
وتفاوتها التي ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر
يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطء والاخذ فيلتقيان لا محالة عند منقطع وهو ملتقى الثاني والثالث او بحركة جزئين
كل منهما فوق طرف مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند
كونهما اخذين في الحركة معا كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطيء اقل منه لزم
الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المساحة بقولهم ان العلو ان
للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان
ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المساحة بانا اذا وضعنا خشبة مستقيما كالسلم على جدار
قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين
بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا اجررنا السلم والوتر من اسفله على حذاء جهة
الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار بمقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان
ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين
وذلك محال فثبت انه ينجر اقل من ذراع واذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انحط الوتر من اعلاه جزء وجب ان ينجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس
في الافق الشرقي لابد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت
الشمس جزءا واحدا لابد ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه محال او اقل
فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجراء
صفات احدهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية
متعقلة بالكنه وهو ممنوع واما الجزء الخارجي فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذا لم يتصور
الماهية بحقيقتها كالجوهرية للنفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة
فلانه لابد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان التشكل من عوارض المقدار
الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في
الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب منع الحكم المذكور وانما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كنظيره انما وقع من جهة اجراء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** في ذكر
ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات غير متناهية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرق
بين القوة والفعل فيأخذ هؤلاء الانقسام حاصلة بالفعل فمذهبهما يلزم عليه الى ما لا يستقيم فقد وقع فيما هرب عنه
من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم اذ لا كثرة
الا والواحد فيها موجود واذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متناسبة في الوضع
ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها
ليلزم المط اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم ونسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه

بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين المختلفتين مع أن الازدياد في الجميع بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبتها عددية قطعا ورد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فإن الفرق بين الأعداد والمقادير إنما هو بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا أن الوحدات في أحدهما وضعية وفي الآخر عقلية وأما الجواب عما ذكر أولا بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وإن كان بحثا على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير ومما يختص أيضا بمذهبه من المفاسد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى غير النهاية وهي أمور مترتبة والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعتها لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه وجزء المسافة وإن قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافة لا تركها أصلا واعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس ولا بالأسود إلا على هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الإشكال بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان أيضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة وعن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافة وإن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر وأجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم العجب أن المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الأجسام عند جماعة بأعيانهم

فصل في الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد ألزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك أجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفاسد انعطف بعض المتكلمين عن أصل أئمتهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول وكذا أبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في التاريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال الجزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان السير غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يكون حجمه غير متناه فالزموا أهل الأجزاء ثم إن أصحاب النظام الزم أصحاب تناهي الأجزاء تجزية الجزء الفرد بسبب قطب الرحى

غير

عند حركة البعيدة وقطع جزءاً واحداً لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطئ يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك لانفكاك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر ذفيته بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى واتم
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطئ اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر الاول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعاً شداداً او في جسم لو تفككت اجزاؤه لتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطئ كحركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمة على مركز
الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء
الرحى تارة والصاقها اخرى جهلاً بان ارادة البارى اجل شاناً مما تصوروه ثم من العجائب ان ينفطن اجزاء الدوارة والرحى وهما
جسمان جمادان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغى ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء
من الاجزاء الدوارات على حوالى الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من اعشار اعتبار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعاً واحداً احدهما اقرب منه من الاخر وارادا ان يبلغا معاً الى ذلك الموضع و
يتماسير بما دفعة واحدة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغى ان يسرع حتى يكون وصول
كل منهما موافقاً لوصول صاحبه ومن الثانى بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت
نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطئ لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من
زمان السكون فينبغى ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئراً عميقاً مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلاباً على طرف حبل اخر طوله
خمسون ذراعاً ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معاً وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل**
في تعريف المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوى الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية
القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يدفع بان الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التى للخردلة اصغر والتى للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا اذ لا نرى ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهى قطعاً و
المنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر لكون احدهما مضايفا للاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي ومن جانب التناهي فيقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله براهين التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكروه وهي لزوم تغشية وجه الارض بحبة اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتارة لم وغيره مردودة لانتقاص مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما و فرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى ما لا نهاية له على ان ابا قد بزاه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة ولنا ان نقول ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما مقدار معين منها وكما ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها بعضا او حصول الاقطاب ومواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عدة متناهيا بين كل اثنين منها مقدار واحد الى الذات والصفة غير منقسم الا بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجنا الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاتها دائرة فيها بخط مستقيم من البسيط نقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ودفعت بان مماسة الكرة البسيطة وان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود كذا يكون المماسة بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط مرة بل المصادرة على المطلوب الاول اذ المنازع فيها كالمنازع في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجسام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهرهما ضروري وتارة يقولون ان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي ما بينه لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات مم اذ زوال الاتصال

في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق نقطة اخرى في ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون الانطباق اول
فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة وتتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او حجر في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن ويعود التشقيق بعينها
من رأس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا الاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل
لا يستلزم انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسبما يقام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي
كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات للازمنة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا
من الافراد المتشافعة الغير المتجزئة اصلا الزمان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر
الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا بعد فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان يمكن الخروج
الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
الحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
اخر ويوم اخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا تتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح في العدد
اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عديم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد او ما في حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا
من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه او لا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عندما يكون عروضها لمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذاة الجسم لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذات والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذي
المحاذات او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الاب من اجل تقدره و
جسميته فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوي واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض للا
بواسطة انفصال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص آخر مثله انفعالا
مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
بتزايد الجسمين ويتناقصا بتناقصهما وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الابوة التي في اليد بعض الابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اي ذو نفس مقيسا الى مماثله وكون الشيء ذا جهة ونفس ليس مما يوجب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مرّ ذكره الا ان تفاوتها بالكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر في مراتب
حتى يكون الكامل في الجسم كاملاً في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصاً فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل بانتهائه وعدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية
فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فيه في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلاجرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند ورود
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطاً او نقطة فلاجرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلاً بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة في جهة اصلاً فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهي عقدة عسيرة الانحلال واشكال صعب
الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار
سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين والزاوية قد تكون منفقة الخطين مستقيمهما
او مستديرهما سواء وقع تحديبهما وتقعيرهما من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للاخر وهو اعم من ان يكون
جانب التحديب منهما موضع الملاقات او جانب التقعير بشرط ان لا يصير في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق
عليهما جميعاً خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطاً منطبقاً على الخط المماس يتحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولاً مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر الى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولاً مثل القائمة
لازدياد ما هو اريد مما انفصت هي به عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوهاً غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والسفسطة في الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديماً على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويروي
الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركاً بافادته وتيمناً باصابته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثاني لان شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذا العكس فاذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين او خارجاً عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطاً ولما كانت الحركة امراً

متصلاً اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المخالفة بالنوع لا يكون بينها اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في طرق
الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في مسافة الحركة وسلكها
او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار يتخطى الانصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقداراً ما سطحياً وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا
يبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس وكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسالك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الآخر ولا هي واقعة في مسالك تلك الحركة اصلاً فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و
الخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط
المماس والقطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الجواد **بحث وتتميم** وللماحث ان يقول اذا اقيست زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضاً اذ الاعظم والازيد ما بالنسبة الى
الامر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كما ثلتها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية سميت بانها اثنية احد المقدارين المتجانسين من الآخر بان يقال هذا
المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملاً بالقوة على الآخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يكون لواحد منهما اي شيء هو من صاحبه وهو
لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحديب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويين متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساوياً له كما اذا فرضنا دحرجة واحدة من الدائرة بزيد بحركة القرها الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتاً ما مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساوياً للوتر الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان التربيع والوتر
يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون اي سدس
ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات واما اجزاؤه
الحقيقية فهي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور وقال القدماء منهم ارشميدس اتصال المقادير المختلفة الانواع ثبت بالازيدية والانقصية الصميتين لا بالمساواة
وهي تتصف بالمماثلة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقاً على
ما اشتهر بين المتأخرين تقييدهما اذا كانت عددية لا مقدارية اي صمية وهيهنا شبهات اخرى كثيرة منقعة المآخذ مشتركة
الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجئ
حيث يجيء حينه فانتظره معتنياً ان شاء الله وهي كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئاً غير منقسم بازائها
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كخطوط مثلاً انتقالها الى احياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي
الآنات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الآنين وكذا
اللاانطباق واللااتحادات وكاستيجاب كون الزمان مركباً من الآنات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاصل من الزمان امراً
غير منقسم مع انقضائها عما مضى وعما سيأتي بعدهما فاذا عدم وحدث آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجوداً في الآن ولا في آن آخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل في آن يلي الآن الاول الذي هو آخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الآن الثاني وكاستلزام نفيها

الجسم عدم وجداننا التفاوت بين الحركتين سرعة وبطأ إذا اتفقنا في الأخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في أين
غير أين كل واحدة منهما مساوية لا يوجد الآخر والملازم فقط وكذا الملزوم وقد يرتسبه هذه الشبهة في إلزام مساواة الخردلة
للجبل **فصل** في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما
يشاهدون من الأجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس ببسائط على الإطلاق بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالجزء ثم اختلفوا في أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل إنها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة أنواع في الأشكال فللنار ذو أربع مثلثات وللأرض مكعب وللهواء ذو ثمان قواعد
مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الشفاء أنهم يقولون إنها مختلفة الأشكال وبعضهم يجعلها متفقة الأنواع وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا
المذهب بأن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظرا إلى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث أما أولا فلكونه
مبنيا على تساوي تلك الأجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية بالطبع إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا وللقائل أن يدعي أنها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزآن متحدان في الماهية فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم وأما ثانيا فلأن صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الأجسام المحسوسة ومبادئها التي يتركب منها الأجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها أيضا لأن هذه الأجسام المحسوسة
متخالفة الطبائع بالصورة فإذا كان مبادئها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وإن كان المراد
من المجموع العدد الحاصل من الأجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متأصلة لها وحدة طبيعية
حتى يحكم عليها بأنها متساوية لغيرها في الحقيقة أم لا وكأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمة بأنواعها تحدث اثنينية
في المقسوم تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر أن المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والأمر فلا يخفى فساده
ظل عرشي مع نور شرقي ولنكتف في إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وإتمام فالطباع معناه
مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونا كان أو غيرهما وهو أعم من الطبيعة والمراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب
الفك والقطع أو بحسب الوهم والفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض أو غير قارين
أو ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الأقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه الأنواع أن
الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول وإلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني وإلا فالثالث وربما قيدنا الوهم بالمجرد صار
هذا بتقسيمه قسما ثالثا وإلا فهو من قبيل الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد أشرنا سابقا إلى الفرق
بين قسميه بأن أحدهما وهمي محضا انتزاعي الخارج والآخر خارجي عرض لقسميه أيضا الإضافي بالمعنى الذي يعرض الأعضاء
الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم إن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا
غير متعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة وقد ظهر من
نفي الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذي بعضه تسخن
أو وقع عليه الضوء أو لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء
أو الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها
ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فإن ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين
قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التلبيس والمغالطة فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل
البياض منه وإن اندفع الوهم والفرض وخصوصا إذا انعزلنا باطنه وبأن السطح الأسود غير السطح الأبيض وبأن الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الذي قال إن موافاة المتحرك المسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد ومن

الذى قال ان للمسافة المتصلة حدودًا فى الواقع وهل هذا الا من اغاليط المتاخرين ان الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم
وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسبما وعدناه انشاء الله تعالى ومما
يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكر ايضًا فى شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال فى الخارج من غير تادى الى الافتراق بنور ما قررناه معنى كلامه ان كل متحيز مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحداثهما القسمة
يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما فى الوهم او فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان
الاتصال عبارة عن وحدة فى الوجود بل هو نحو من الوجود الوحدانى والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة فى المهية المتحصلة
التامة المستغنى كل منها فى تمام مهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه
وابهامه فاذن لا يخ اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطيسية يساوى للاخر ولا اقل واحد منها للواحد آخر او يكون
الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول النظام النصفين اعنى اتصالهما
وافتراق الجسمين اعنى انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه او لا وعلى الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل فى تلك الاجسام
وعلى الاول لا يخ اما ان يكون الامتناع لامر ذاتى ام عرضى لازم او مفارق فان كان الثانى فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شئ منهما وان لم يقع تعدد فى الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة فى بعض
الاجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وما زانه الزمان الذى يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون فى كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذى دامت المتحرك كما
لنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يرا بهما الحس مجتمعى الاجزاء معا وان لم يكن كك فى الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورًا فى واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثانى فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة فى الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هى افرادها
بامور منضافة اليها من خارج وقد مر فى مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذى هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثانى فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما
آخر مباينا له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة فى ان الصور الامتدادية
وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها امر واحد وما يجوز ويمتنع لها فى بعض
الافراد يجوز ويمتنع فى الكل فحينئذ لو كان الالتئام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شئ من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين ولا فى الوهم وذلك ضرورى البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شئ من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى القسمة
الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة والاجسام الديمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانفصام
فى الفلك لانه ما رفيها زائلا وجعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك وان كان المانع فى الفلك داخلا فيه من
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فرض نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم
مخلص آخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المتصلة لتم البرهان لان النظر فى جسم مفرد وقوله للتعيين الوهمى يوجب
ان يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عينى وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب المهية المشتركة ان كذا
يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا ان جزء الجسم يلزم ان يصير كمقداره
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل ح كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا امر ضرورى بات تعين الكل

كلا او المجموع جزء والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة ثم انا نقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيثيا منع الفصل على اجزائه
لا على المجموع ثم ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته النوعية لجوهره امر وحداني غير سار في الجسم فالمقسوم بحسب
الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها
هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما
يقبله الاجسام الديمقراطيسية واجزاؤها التي لا انفصال [illegible] فطريا واتصالا [illegible] وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام
وانفصال الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم في الاخيرين
بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الانفصال والوحدة
في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى
بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طريان الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل بان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان
الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما
ستعلم ان شاء الله وقد اجاب عنها استادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه
لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات
ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف**
هذا منقوض بالزمان فانه عنده متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه
مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل
شيئا في بادي النظر ثم اذا اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه
كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذلك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير
القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان اخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في
الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الراس الجاذبة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء
محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجيء فيحصل بينها فرج خالية
والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هف

الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول

فصل في الاشارة الى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها
وتحقيق انيتها بحسب ما انكره اصله اقول ان في الاجسام شيئا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها جهة يختلف عليها
الاستحالات والانتقالات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة
لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال المخاطبة العلمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدس ان التراب
يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا او فحما واذا قيل انه خلق من الماء بشرا
ومن الطين حيوانا لا يخلو اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا هو بشر وحيوان حتى يكون في
حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين
ثم حدث حيوان او انسان فح ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل بعده
بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية
او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقدها العامة ولذلك كل من زرع بذر النبت شيء
منه [illegible] لم يكن له ولد [illegible] ولده وعمرو [illegible] ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه او لا يرى
انه لا يحصل في الوهم [illegible] الا انه ليس من الانسان غير الانسان ومن الفرس [illegible] المحض
[illegible] الفرس ومن الحمار [illegible]

العاقل الفطن بل يكذبه بمجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي عن نفسه ومن لا
يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا اختلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق
من العقلاء مع افتراقهم في الاراء على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم
الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير
يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر بسيط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يحصل من تركيبهما جوهر
وحداني الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال
القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذي مقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين من المتكلمين
على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين
الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسماني
عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين ويبقى الفرق
بينهما بان يقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب
بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب الهيئة ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب
المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذي مقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها
وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الاقسام جميعها
حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه و
ستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مادة الاجسام عند النظام
واصحابه هي الوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كلها جوهرا قلت نعم الا
ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما صودفت في كتبهم ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات
والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان و
الاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام
حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت في محل تداخلت
صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض
الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض وقد وجدت قريبا من
زماننا هذا شخصا من المشتغلين بالبحث فكان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر من الاعراض
وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما
هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسميها جواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج
عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به وعليهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جوهرا
لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على راي النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة
في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام
باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يبتني على
مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك
مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما استحسن
في كلام صاحب المواقف تاييدا لمذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده وان يصلح العطار ما افسد الدهر
من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا اليها

وكانه لم يفرق بين النمايز بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التمايز في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي فقد ثبت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مغايرة مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية فهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود بكون كل منها جزء عقليا لا تاصل لها في الخارج والطعوم والروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف الحكماء والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان او جوهرا او ضع نضرب من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف توجه ما ذكر الى حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض لعدم بقاء الاعراض وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو تركون الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الا تناقض في الكلام

فصل

في الاشارة الى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية وفهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية وفيه خلل الا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له الا القابلية لانه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه وليس نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان انضاف الشيء بمتحالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن لذلك الشيء حقيقة محض حقيقة احد المتخالفين وفيما نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفس والصور فانها حاصلة في نفسها متعلقة بالقوة والاستعداد متوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل طبيعيات كتابه بان القابلية واستعداد القبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لامر آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس تسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى الباري تعالى فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والاها وليست الهيئة وتاثيره بصفة زائدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر ينضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور او التسلسل الباطلين بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس الا المفهومات الاضافية التي لا وجود لها في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ الحكاية بتلك الصفات ومنعا لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات الماهيات بحسب تقدمها في مرتبة الذات والماهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لو حسب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضائفين مفهومان ذهنيان طيان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذ كان بعضها مستقل الانفكاك عن الآخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض والجعل البسيط عندنا فالباري بنفس حقيقته القدسية مفيض للاشياء ومع ذلك تعالى

عن ان تكون واقعة تحت جنس وفصل اعني مقولة تحت جنس المضاف الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرهـا
متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا اوطولبا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان
كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جايزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس
بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يبقى الامر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس
الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب
انه كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى ومباديها
الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك
المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود
وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التي هي علاماتها
ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وساير القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسر
في الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقي المركب من
الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا احدهما من جزئين كل
منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود الا انهما بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود اللازم له بحسب حاق مرتبته فيضطر
الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيقع لهما حد لذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في
الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال
وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا
وان لم يكن الامكان فصله ولا اسم لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان الا
ولا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسايط
الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا باللوازم المنتزعة عنها فحقيقتها عند ما تصورت في الذهن ولو بحسب التحليل والتجريد
ليست حقيقتها الا قوة الحقايق وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها
من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثانيا من
ان الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي
الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما سنحقق
وحدة مبهمة لان لها في ذاتها استعدادات كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى
عالم العناصر واحدة بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والاعراض جملة ولا شك
في ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعنى
المشترك بين الحقايق المتكثرة النوعية في الذهن متشخصة بتشخص العقل فحال الهيولى في وحدتها التشخص العقلي كحال الا
في وحدتها الذهنية الاشتراكية وكثيرا ما يصرح الشيخ واتباعه ان المحل الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك
اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لساير الفصول وذلك لان وحدته مبهمة تجامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصلح استعدادا
لصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة
يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن
وكذلك الحكم في الغضب والخوف وساير الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا ولان القوة تتساوى بتشذ

عليها الحكم العقلي الا اما الاجمال في الدهر

وضعفاً والاستعداد لا يكون إلا واحداً هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى
الأولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر لكنه
يحتاج إلى ضميمة أخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة وأما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة
فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالبذر مثلاً ليس بالقوة بل يحتاج إلى أن يلقاها أولاً قوة فاعلة ثم ناشرة ثم
ناشئة ثم بعد ذلك يتهيأ الآن ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المناسبة فيصير حينئذ فظهر أن الهيولى ليست استعداداً
واحداً لخصوص صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل نعم
وليست أيضاً جوهراً مستقلاً في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل
طبيعتها المطلقة بحصول واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متشخص وإن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال
البدن كيف يحصل فيه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم مادة
في هذه النشأة بمقتضى نفسه قوة مستمرة نحو الاستكمال طوراً بعد طور وحالاً بعد حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء
والأمزجة ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من أول العمر
إلى آخر الأجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هي قوة محضة مستمرة إلى آخر الدهر
مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فضل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تع ومن هنا يظهر خطأ
جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا أن الهيولى شخص واحد تتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور
بالأمواج ولو عكسوا الأمر لكان ليتمشى أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعدداً والتابع
ما هو تابع واحداً تشخصياً وقد برهن على أن ما بالفعل مطلقاً متقدم على ما بالقوة وأما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل
الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم عليه وهي إمكان لفعل متقدم عليه ويضاف إليه فالقوة الرجولية تابعة للصورة
الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة
لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطة أو بواسطة
ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات
بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصوفي وأما النقض على التعريف الذي ذكرناه
للهيولى بأن الجوهر القابل للصور الحسية أن من الصور الجسمانية ما ليست بمحسوسة سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسة فالجواب
أن المراد منها ما يقبل الإشارة الحسية وإن لم يكن أمراً مدركاً بإحدى الحواس الظاهرة وإطلاق الحسي على ما يقابل العقلي
شايع كثير ولا حاجة إلى ورود تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم
بأنه جوهر من شأنه أن يقصد بالإشارة الحسية أو يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر

فصل

في إثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تنفصل القسمة المقدارية أصلاً جوهرية كانت
كما عليه المتكلمون تبعاً لعبارات بعض من تقدم عليهم عهداً من أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها أو
عرضية كما عليه النظام والفراد والنجار أو لا تنفصل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس وأصحابه ثبت
أن حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصاله ومتصل في نفسه كما هو عند الحس قابلاً للانفصال وليس انفصاله واتصاله بتباعد
الأجزاء وتجاورها بل بزوال الوحدة وحدوث الانفصال أو زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة
لا بد أن يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها ومتصليها كما أن وحدة العدد وشخصيتها ليست إلا انفصالها وبعد
وكما أن بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فإذا
تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الانفصال وتحقق أن القابل وما يلزم يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع
الانفصال لما علمت أن الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان إما أن يعمل الاتصال مقابله
صدر أو عدم وإما أن يكون القابل أمراً ما هويته الاتصالية بالتمام وإيجاد الهويتين الاتصاليتين الآخريين من كتم

العدم

تصاليا

العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذ لو يكن قابل عين الانفصال بيقبل الا يلزم ان يقبل الشئ نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كما الجرة بجعل في الكيزان او ماء كيزان يجمع في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدة الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم ازاظهر لك ان ادنى مراتب الوجودية بالفعل هو الموجود ذو الاتصال والانفصال الذين لا جامعية لشئ منهما بالقياس الى نفسه ولجزء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان ادونهما مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامرتبة انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته بحسب ما برهن على استحالة الجوهر الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الوجود العددي ليس الا عرضا قائما بغيره واما المتألف من الوحدات لا يستحق الا نحو عرضيا من الوجود وكذا العبر القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما ستحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشئ وجودها انقص من ذلك الشئ كيف ونسبتها اليه نسبة الشئ الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بامر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية بمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كان حتى انها يستتم صورتها بالفصل كما يستتم بالوصل وتتقوم بالكثرة كما تتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الجبر كما تقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور والمحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بانقضاء مضمر قدسي بديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخزائنها ويجبر نقصانات انيتها وتبرورها وآفاتها ونقايصها بتعقيب امثالها واشباحها **ابحاث وتحقيقات** قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذلك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافته الى محل متبعه ولاستعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة تهيؤها لورود الاشياء عليه لغاية عريه في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل التوالي لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها وقولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوي ليفعل به وينفعل من احد المتقابلين الى الآخر بل ربما يفعل من احد الطرفين بعينه بطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا انهما وكالمصور بصورة ملكية او كوكبية لا ضد لها ولا بد ولا فساد يعتريها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى في هذه الجهة بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل **بحث آخر** قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه اما مبنيا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس مما يتبدل عليه كابعاد الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يحل بتبدلها حقيقة الجسمية بل كميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان او لا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى سوى الجسمية فثبت ان الاتصال لذي بعينه هو الجسم وتوضيحه على نمط تاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا

لا بفصال

للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه ومحصل هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا مع الاتصال وكل ما هو كذلك فليس الانفصال خارجا
عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقته فكل ما ليس
خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه
محل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم من الاتصال وما يقبله فيكون [illegible]
الاتصال صورة جوهرية وهذا هو المراد **بحث آخر** ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الانفصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من نفي
الجواهر الفردة ليس الا جوهرا شانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت
وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال
لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت
مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الانفصال وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه
آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود مسه بعده والانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال
والاتصال عليه باق بعينه وبنوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض والانفصال الذي يبطله الانفصال عرض وتوجه [illegible]
آخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم
من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن
الجسم وهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مران صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر [illegible]
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الحسي من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن
اشكالاته من قبل المشائين اما عن الاول فان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
احدهما ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان
بعض ذوات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب
وجود ذاتها اما مما لفه من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها
الاتصال وقابلية الانفصال او بعضها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته
فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بانصالات تامة له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزءها
وجزء الجوهر جوهر فيكون الانفصال جوهرا ولقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان
بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم
بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض لانه لا يتم نحوي الكلام الى الجزء الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا
في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد الذي لا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم
متصلة بانفصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا
يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد عن الاحياز والامكنة فهو بعينه مشترك الورود [illegible]
والجواب عن الوجهين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب التركيب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد عن [illegible]
الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال محصن في مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الشيء عن الاتصال المقادير و[illegible]
الابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للانفصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده
عنهما على ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا الكلام يجب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية
كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متغير ولا متجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه الا كون نفسه مع نسبة ما لها الى الامكان ويكون بانه استعداد اقتضاء محضا لا بما يقوم به متصلا ايما [illegible]

منفصلا بانفصال وهذا انما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد
وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته
عند الاتصال الواحد ويكثرة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر
عن الصور اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما
فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاجتماع والانبثاث
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعم صاحب التلويحات
فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حدانا الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا
ويتبع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجود اصلا فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته عند
تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما
هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع تغايره بحاله الشخصية ولوجب
ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله التشخص الى تشخص اخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم وتحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية
مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على
الاشخاص والمشخصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى
المفتقر في تقومه الى الموضوع ورب عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لهوية الجسم
ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهيته والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم
لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يوجد طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين وتناهيه
وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب النفس ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يوجد متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا
وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ تغيرها وتغير
تشخصاتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لسنا نقول ان مرتبة
مسوحيتها الابهامية امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين وفي
تحقيق الكلام في هذا المرام مبحث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
يعني التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكيفية امتيازها عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث المفهوم اعلم انهم
له اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع على الزوايا القوائم ويكون
في اتصاله غير اتصال الجوهر المتقدم فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما
كما والآخر متكمما وكل واحد منهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في
ابعاده الثلاثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود تالى الاشكالات عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم من حيث هو متصل ومقداره
الذي هو نادرهم عن جواهر لعين الجسمية الا بالمفهوم قولنا قابل للابعاد الثلاثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في
الموجودات ما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلاثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وحينئذ هذه الابعاد لعيت صفة الكثرة موجودة في الجسم
والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة بحسب الذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور بحيثية الحيثية المذكورة فكان له انضمام بالذات لا بامر خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ولا يشتبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا في النفس وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين متشخص بما له مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان اجزاء المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية **مخلص عرشي** الحق ان معنى
الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يصح بكذا وكذا الذات مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا ومتعينا في جهاته وقطع النظر عن كونه جزءا للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزءا لشيء امر اضافي
خارج عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه مسلوب عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقومه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مصنفاتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجودا ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفريق نورها سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اشياء مهيئات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحمله لكونه بحواصيها من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقط عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا ماله البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد متزايد خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد متزايد على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محاط بسطح واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي متعينة
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الحسية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال وتشكر

فتصفى تأييدك لدفع هذا الإشكال **بحث آخر** هو أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير ولا يبقى الجسم متصلا
سواه وهو القابل للانفصال إلا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم إنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله هو الاتصال المقداري
لا الاتصال الجوهري ويتبين أن لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي أن يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الإضافي المتعارف بين
الجمهور الذي لا يتصورون أن يعقل إلا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال
أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهمية فيقال إنها علمها أنها متصلة بعضها ببعض أو يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح أن
يكون جزءا لأمر جوهري محض وللقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين وأما ما يقال إن الممتد شيء ذو امتداد وما له
امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها ما منه مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والإطلاقات العرفية على أنه لا ينبني الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ
أولا ترى أنه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل أليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على
ما يحمل عليه فإن قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها أجيب بأن وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى وإثباتهما متوقف
على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانا من غير ورود شيء
عليه أو انفصاله عنه فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فيرجع التخلخل و
التكاثف إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد
شخصي في المقدار إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام
العقلية وأما إثباتهما بالقارورة الممصوصة إذا كبت على الماء أو بالقمقمة الصياحة إذا وضعت في النار فهو في غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر
ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو ألطف كثيرا من الدهن فإن قيل اشتراك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لهم كما في حكمة الإشراق من قولهم اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما أن التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقدار ثم
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو رأي الإلهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى وأما الجواب من قبل المشائين فهو إنما يتأتى بأحد
أمرين أحدهما بإثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكم وفي إثبات هذه المغايرة طرق أحدها أن يقال طريان الانفصال يعدم أمرا جوهريا عن الجسم إما تمامه أو واحد
جزئيه وذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلان أحدهما
ساكن في المشرق والآخر متحرك في المغرب أحدهما أبيض والآخر أسود مثلا فلا شبهة في أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل
انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة أن يكون موجود واحد متحركا وساكنا أسود وأبيض وإلا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الأول بهذين المتصلين الحادثين وما هي إلا ما ادعيناه
وسميناه بالهيولى وأما أنه وجود جوهر استعدادي عام مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل
البدلية يتحقق أن المقوم للمادة ليس إلا المتصل مطلقا أي اتصال كان والمقوم للجوهر المتصل لوجوده لا بخصوصه [illegible]

كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل الذي
فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم
مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام ولهم دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق
الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لعزوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف
بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الكمالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتعين
بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده واحاده ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد
والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله
مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصماء ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام رأسه مسدودا وغير ذلك من الامور
التجربية التي يحكم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان انّ شيئا واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد
القول فيه في موضعه **زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح** قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم
كالشيخين ابي نصر وابي علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق
والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول
مقوم للجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون
بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او لا جزءا او كلا ولا عادّا او معدودا ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف
الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم الا ممتد واحد
لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي
المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل
والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل
عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر
الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في
الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه
امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان
في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون مقداريا وثالثها
انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية
وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن ما ازداد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا
قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم
وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار
ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبتت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبتت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين
امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا للمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية
ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين
فيما ليس بمجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان تشخص
الشيء على ما حققناه لا يكون الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى ذوق المتألهين
واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبعة اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص والتشخص عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم واما رات
للتشخص كما مرسابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج لم فيجب ان لا يكون مناط جزئيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن عينا فهو المقدار
بل هو غيره فيعود المحذور والذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان
في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو لهذا او
ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما فالصواب
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة
ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه
بذاته المصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه
مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم
للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها متفق مع الآخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني التحصل امر متعين الذات
مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري واما الذي ثبت عرضيته فليس الا
المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري
المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في مفهوم صار
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا
ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف
والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شأنا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم
ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري اول هذه المسئلة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم
ولا الازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد يرد عليه وضم اليه جزء مثله او ازداد
انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص
او يبقى بحاله بل الباقي في الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة فهي تمام
خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر
آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظيم الشأن والبحث جلالة قدره من خفي الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في فصل المفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتعمد ذلك بحث آخر
معه ثم اورد بما يورد معارضة اوردها لبعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر
الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختاره مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

العینی فی الصورتین اللتین ذکرهما فان کان المقوم هو الامتداد الذی ثبت عرضیته بالتبدل ولیس فی العینی غیره لم یکن الا متبدلا
مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمیة وان کان للجرم امتداد عینی باق وآخر زائل فذلک ممنوع لانه لیس فیه امتدادان عرضیان جزئیان
فالاجابة عن هذا البحث فتشله جواب عن دلیله عاینما فی الباب ان المعنی الثانی هو جوهر عند الحکماء واقول هیهنا فرق دقیق
یجب التنبیه علیه وهو انه فرق ما بین نحو ترکب الشیء کالجسم الطبیعی من مادة وصورة عند المشائین وبین ترکبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلویحات وعند تحقیق هذا الفرق بین نحوی الترکیب فی المذهبین لقائل ان یقول ببقاء الجرم العینی المقوم من جوهرین
یتقوم کل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذی هو الاتصال الجوهری صحیح عند صاحب الفطرة السلیمة بخلاف الجرم العینی المتقوم من
جوهر هو فی الحقیقة تمام ماهیة الجسم بما هو جسم وعرض هو من معیناته ومن عوارضه فانه مما لا استحالة عند العقل فی بقاء مرکب بعینه
ببقاء احد جزئیه بالعدد وبقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنی والنوعیة بورود الامثال المتبادلة وذلک لانحفاظ وحدته التشخصیة
العددیة باستمرار وحدة احد جزئیه بعینه فما ذکره هذا المعارض المحقق لا یصلح للمعارضة لوجود الفارق المذکور ولیس ایضا
لقائل ان یقول ان هذا العظیم النحریر قد اعترف بوجود الامتداد الجوهری فی حکمة الاشراق فکیف تأتی له الاستدلال علی نفیه
لانا نقول ذلک الامتداد معنی آخر مقداری عند الحکماء وهو غیر الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
وجوهر عنده وقد مر مرارا ان للممتد معنیین احدهما صورة مقومة للجسمیة عند المشائین والآخر عرض خارج عن حقیقة الجسم
لازم لها والشیخ الالهی قد انکر المعنی الاول مطلقا جوهرا کان او عرضا واثبت المعنی الثانی وذهب الی جوهریته وعینیته للجسم
فی حکمة الاشراق والی عرضیته وجزئیته للجسم فی التلویحات کما بینا فانه هناک بالحقیقة منکر للصورة لا للهیولی ومحصل هذا الکلام
ان بناء اعتراضه المذکور علی ما فهم من ظواهر اقاویل الحکماء من ان الصورة الجسمیة ای المتصل بالمعنی الاول عندهم امر مبهم فی الواقع
فاورد علیهم انه کیف یتقوم امر عینی بامر مبهم فی الواقع واما المقدار الجوهری عنده فلیس امرا مبهما فی الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهنی فان للعقل ان ینتزع من الاشخاص هیأتها ویأخذها علی وجه لا یأبى عن الصدق علی کثیرین فکما ان للجسم مرتبة
اطلاق وتعین عند العقل فکذلک للمقدار بحسب اعتبارین فاذا حلله العقل الی ذینک الاعتبارین یحکم بان احدهما المقدار
المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عینه والمقادیر الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هی عینها کما هو رأیه
واما ما ثبت عرضیته عنده فی تلک الکتاب فلیس الا امتداد الطول والعرض والعمق ولیس شیء منها مقدار الجسم بل هی عوارض
للمقدار الجرمی وعرضیتها لا توجب عرضیته وقد علمت انه ممن ینکر وجود التخلخل والتکاثف الحقیقیین بل الحرکة فی المقدار
مطلقا فلا یقوم علیه الحجة الدالة علی عرضیة المقدار بتوارد المختلفات من المقادیر هذا توجیه کلامه علی ما یوافق رأیه واما
الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العینی عند الحکماء المشائین لیس الا امرا متحصلا متعینا فی نفسه غایة الامر انه مبهم
من حیث المقداریة والتعین التشخصی بحسب نحو هو الذات لا ینافی الابهام الکمی بحسب العارض کما لا ینافی الابهام الکیفی فان الجسم
فی حد نفسه متحصل جوهری معین وقابل للحرکات والاستحالات الکمیة والکیفیة والمتحرک ما دام کونه متحرکا لا یتعین له فرد
من المقولة التی یقع فیها الحرکة وبه یخرج الجواب عن الوجه السابق ایضا فلیتدبر. **بحث آخر** علی نمط آخر سلمنا ان فی الجسم باعتبار
الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غیر خارج عن ماهیة الجسم والاخیران عرضان فیه ولا بد ان علیه ان یستدل احدهما علی الجسم
بالتخلخل والتکاثف والآخر بتوارد علیه لکن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل یجب ان ینعدم عنه امر ذاتی فان اللازم لیس الا ان حقیقة
الجسم یجب ان یکون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل یجب ان یکون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالیة
فلا وانما یلزم ذلک لو کانت الوحدة التشخصیة تساوق الوحدة الاتصالیة وتلازمها وهو غیر مسلم فان الانسان الواحد او
السریر الواحد مثلا لکل منهما وحدة تشخصیة مع تألفه عن متصلات متعددة ینضم بعضها الی بعض والجسمیة لا تساوق الاتصال لا
الوحدانی بل اللازم کون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا تشخصیا ویجوز ان یکون ذلک الواحد امرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته التشخصیة یتعدد اتصاله الذاتی مع الاحوال بقول طریان الانفصال لا ینافی استمرار الاتصال بل انما
ینافی وحدة الاتصال فما کان متصلا واحدا بعینه صار منفصلا متعددا فالممتد الجوهری باق فی الحالین بتشخصه والزوال والتبدل
انما هو لعارضه اعنی الوحدة والکثرة وقد اجاب عنه بعض الاذکیاء بعد تمهید ان وجود کل شیء لیس الا عبارة عن نفس تحصله

ويتخصص سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود وحدتهما يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن له وجودا واحدا لذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب الاتصال الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبعد وجودهما فاما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب **بحث وتعقيب** ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او يستلزمه وتوحده عين توحد التشخص او يستلزمه وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف وهو من اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان هيهنا دقيقة وهي ان المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون الشيء وان كان موجبا للتحول الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقداري ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد مر ان الامتداد والممتد بما هو على الاطلاق شيء والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بما هو مطلقا ان الصورة الجسمية بصراحة اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل المراد ان لها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنيي المتصل اي ما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد على الاطلاق في اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد اضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل يقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد او في انفصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص له تشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا او تعينات اخر المورودة والعوارض المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود التكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات فان قلت الهيولى لما كانت ان اجبتها امكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته فلا يصح قبل كون ذات الهيولى امرا مبهما المعنى الذي لا يصح شوبه وحدها مرئي باسم متعين ولا متبين لحد ولكن ان معنى ابهام الهيولى هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل وكذلك يقال في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قلتم في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشي** وافضى ما للاحداث يقول في التفصي عن هذا الاشكال وهو ان دليل اثبات

أي كما العرفة وحلتها وتعددها بحال العنصر الصالح

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء في انه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني
من الجسم امر كان موجودا له في الواقع عند الاتصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين
المتعددين قبل الاتصال فنقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند
طريان الانفصال ثم عاد عند تجدده وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية و
اتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على
ان المعدوم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما
وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير
متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على
مذهب النظام واصحابه القائلين من جهة قبول الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود
الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال **شك وهداية** قد وقع هاهنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة
الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها الى المادة
فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة وينعدم الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهي
الموضوعات ولو كانت هذه الامور مع حالها في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في
بعض من اسئلته اليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة كالوجوب بل كالامكان والوجود والوحدة المادية تنقسم
والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي وقوله انها هذه لوازم واعراض فهي
للموضوعات فيجب ان لا تنقسم قول يحتاج ان يتأمل اما انها لوازم للموضوعات فحق واما انها يجب ان تنقسم في كل موضوع لانها اعراض
فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا او انفصالا يبطل
بالانفصال ويبقى متصلا بعرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية
هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي بعين الاتصال القابل للتعدد والانفصال وان الانفصال فيه ليس
الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا
ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسبما حققنا وبسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا
اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المحقق الثابت الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا شبهة عيب
وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم
واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا الى اجزاء
مختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا الى اقسام
مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن الهيئة والمادة مقدسة عن
القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها وارفع شأنها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس
طورها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم ترتق
عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول حقيقة
الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل نحوا ارفع واجل من ذلك
وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات دليلا على ما نقلنا منه من المقام والمعاني
العقلية هي الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعية
فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات
الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد
بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو بناء في المقصود من وجود امر يكون باقيا مع الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصيتها لكن لا ينافيها القبول للاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهيأ لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما سننبهك عليه ولا ايضا منافية من عدم انقسامها متناهية وغيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال رفعها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حالتي الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما فلا يلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال فلا يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منها ولا ايضا ما ينافي عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلها ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات فوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية ولا وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهاهنا لك ان تقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو صفة هو مسلوب من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال ويعدم عن المادة بحدوث الاثنينية

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان للجسم من حيث هو جسم وجود اتصالي وصورة نوعية وهو لاجله معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء من شيء ومرجع الفعلية الى الحصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة

لا يكون مصححاً لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهراً متصلاً غير كونه جوهراً قابلاً للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضاً قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الآخر ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضاً اذ لو كان عين المتصل او لازماً له لا الاتصال الحقيقي يكون الشيء ضرورية له لم يكن له قوة الاتصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشفة عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل ومما الهيولى والصورة وهو المطلوب

تذكرة قياسية ان شئت البيان على نمط القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود بهيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لعرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء والمتحركات وايضاً لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضاً لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي واضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملاً لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه بما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول لسنا نقول يوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهراً لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين بيانه عنهم ان قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر مسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو وان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقياً مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معاً واما امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضاً مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيراً ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الانتزاع لشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ ذات القوة او جهة ثبوتها حتى يحتاج الى شيء اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امراً انتزاعياً بحسب الواقع اي بان يكون وجود الشيء بحيث يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة لما تحقق ان كل معلول كونه من لوازم علته الذاتية كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فلا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية تكون ماخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعاً من جهة نفس الصورة والتمامية ولا مما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنه بها او المنتزع عنها معنى مادي يكون نفس الابهام والقصور وكان ذلك مما قد فرغ سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصاً في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنا نستغني عن الزيادة في شرح هذا المقام بتمام استاذنا الذوق لكن نريد تنبيهاً ونقول كل جهة تامة لشيء ما في نفس الامر لا بد له من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لخصوصها فالوجود وان كان ثبوتياً او عدمياً لكن لما كانت مصداقه الحقيقي فلها احظ من الثبات

فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه فوجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان الحامل لقوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال
قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له
بالذات ولنعد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباطه بأحد
هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشأن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفته
للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى
صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة
الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لمهية القابل
من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر طوارئ الاوهام المنكرة فقد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال القائم له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى
في المأخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد منه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يتوسع في الامكان الذاتي الا وقد اداه القيوم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو
اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام الحجة الثالثة
ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا
او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات وكبرى
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
المهية يجوز ان يكون جوهرا او عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة
على تهيئ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها
جهتان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط من حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذي هو تام
الفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يلحقها من العوارض التي يفتقر الى مادة يحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال مثلها
قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها الفائضة عن الجواد المحض فقد صح من هيهنا
المبدع كل ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم وانه ضرب منهما الامكان الذاتي

الممنوع في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية
القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و
الاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات
التي منها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجود محض بلا امكان وحيوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة و
جود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها
منفعلة عما فوقها ففيها حيثيتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر ينفعل والجواب ان انفعالها عما
فوقها ليس الا نفس وجودها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول
والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو مبدأ التركيب الخارجي بخلاف الاخر فهي بنفس وجودها الفائض
عليها من عللها تفعل فيما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة
قبول الاشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى
الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء
لا فعلية وجود من الوجودات المحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتاصلة ولا يستوجب بها تباين الجهتين ان يكون ذا
جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه
لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في الخارج لكان الكلام عائدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادى ذلك
الى التسلسل في وجود القابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من
غير تكثر في الواقع الا بحسب الذهن والثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة
والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي
تذكر فيها احوال الماهية فليتذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء لا لشيء مخصوص والا لكان مركبا
من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة او يكون من
الجهات الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر
الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة
العقلية المنتظمة تعين كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها ووحدة نوعية
للصورة الطبيعية التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قلت الدوام التشخصي
ايضا او بورود امثالها ان لم يقل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم
الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين
ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الخارجيات
اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم
يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولى الحامل
للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس
والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم
لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحصل لا يجوز ان يكون عرضيا و
ايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا
في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا
نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوائد وليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما
يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية

امورًا اضافية كالناطق في فصل الانسان والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي يترتب عليها تلك الامور وحتى ان الشيخ
صرح بتسمية هذه المبادي بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية
وكذا المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل المبدأ القابل له وقد علمت ان مجانسته لمفهوم القبول ليست
على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات ثم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرًا غير متحصل كما ان
مصداق الموجودية المصدرية بعين ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الوحدة بعين ذاتها ليس الا وجودًا خاصًا والاشياء الزائدة حيثية
عارضة او لازمة فانظر هذه الدقة ولا تغفل عنه فان في الغفلة عنه والاهمال في رعايته ضررًا عظيمًا في تحقيق الحقائق ولهذا
مما قد كررنا ذكره ولجعل هذه المعاني المصدرية مرآة لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن
وجودها في العقل الا بهذه المرائي والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقية عند حصول
ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فلا يبطل الا بحصول
جميع تلك الاشياء وهو محال والا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث
ان الجوهر لا يجوز ان يكون عرضًا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها اليه فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى
وان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقًا عرضيًا فنعم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون جوهرًا على ان الحقائق الغير المتناهية يصح عدم
اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين والله الهادي الى طريق الحق و
اليقين **فصل** في الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام ان للجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها
هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلاثة على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا تحققت يمكن ان يعدم في الخارج
فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها متحدان بحسب الخارج هما متطابقان صدقًا بها وعند انتزاعهما
عن الخارج اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها لا بشرط شيء وصورة
خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شيء لكن الجسم ماهيته بالصفة المذكورة
اي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الاطلاق المستلزم لبعث الانفصال مع صدق معنى
الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضًا قريبة
المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن
المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيفاء الكلام فيها واعادة القول عليها مجانبة للتطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم
الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدًا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معًا وعدمهما
معًا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الانفصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة
لان مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك ان
زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكنه لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا
قطع والحيوان اذا مات فالنشأة الجسمية منهما بالكلية بزوال النمو والحيوة ومبادئهما فصل النامي والحساس وحدث الجسم في
كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية ومادة اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعد غير ما كان قبل القطع
وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله وحسه
جميعًا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة في الحركة والتفكك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في
هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اعتبار اتحاد الجنس والفصل جعلًا ووجودًا لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة
من الفرق بين استمرار ذاته او استمراره من حيث هو جنس لمركب محمول عليه او لا ترى ان انهدام البيت يعني اللبنات بانفسها
قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفي لانعدامها انعدام ما اضيف
هي اليه **فصل** في ذكر ما تشبث به بعض المتأخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهانًا اخص الخواص وتحريره

بعد التلخيص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الوجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المتبدلات ولابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متحدة بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتد عنه **بحث و اشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة على المادة وان الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن صرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي ليس شانها الا التصور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قريب استيجاب الزوال الا بصورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة والاتصال شخصا كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم توسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والانفصال لان حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعلقية بامر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض التابعة الا ان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيتها نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس كذا هف واما لامر آخر فهو اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا واما ان يكون لزومه لسبب لا حال في الجسمية ولا محل لها بل مباين اما ان يكون ذلك السبب جسما آخر او قوة موجودة فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم اولا فان عدمت عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع الاجسام تأثيرا واحدا فلابد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية الا
بروابط خصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلاجرم انه صارت مقارنتهما واجبة
فاذا الجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه
مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة مستقيمة لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبتني عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي واما الذي يقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بتوجه ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
في كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية او العناية
التي هي علمه تعالى بالنظام الافضل او الارادة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليدفع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يستند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال واندفع ورد اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على ذلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب
هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات ومنشأ لزومه لذات المحل
هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها في اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي تكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان فان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقة للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد وان لم يكن حالا في
حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا امكن الزوال عنه فيزول به الناطقية وان كان امرا لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن هيهنا القول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الحصة

مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لا بعض لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للماهية لا يحتاج
الى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص
خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهنالك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير مجعول وبجواز استناد
اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد يقع في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره
من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح في التخصصات
الكلية كالابداعيات ومبادى الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا اجرى الاشكال في تخصص الاشخاص بلوازمها التخصصية
بانه هل هو للهيئة او لامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين التخصص المعين
ولوازمه التخصصية لعدم استغناء التخصص ووجود التخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال وان كان
الحال غنيا في استحصال الهيئة الجوهرية الصورية وذلك لا بالمقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا التخصص المعين منها
بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التخصصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا انتقل الكلام الى المخصص
بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال انجر الكلام الى مسألة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم
بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو ولا يكتسب شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم ان اجزاء الشيء
بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للماهية
غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب لم اصلا لا بحسب الثبوت لشيء ولا بحسب الاثبات له انما هي المقومات
بحسب الماهية من حيث هي هي واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها
بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب
بلم كما ان مقومات الماهية كما اوضحنا اليه سابقا فادن تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس بمستوجب الاستغناء عن
البرهان بل بتعرف ولا يحوج بانها المحمولة فيطلب بالحد اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقول
المأخوذة في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر الممتد بالذات **الفن**

الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول **فصل** في ان الجسمية من حيث هي
لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شيء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم
الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد واستحالة من حال الى حال وان كان في اشرف عرض واسهل معنى
فعلى وامتحانا فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وابنه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته الفائرة الا
ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء
هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو
القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا اذ المعنى بما هي نفسه لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما
هو جسم وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لاخلل فيه
طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى في ان
احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع اما كان بعد تحصيل
ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار مثلا فانه لا يكمل له مهية الا بعد
ان يكتسبه الانضمام المادة منفسخة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون جسما
تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا ان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس
امرا اي معنى وصورة اليه كافتراق فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي
لها ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى فيكون الا انها التالية كالعادية والنباتية

والجواهرية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعاً مخصوصاً لكن لو حصلت لصورة اخرى صار اكمل مما كان ولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بها ليس من ان الجوهر الجسمية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس بتام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفاً عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلاً ويكون بهذا الاعتبار ماهية عقلية محضة واذا اخذ مطلقاً عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون بعضها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة اما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول خارجة عن تلك الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر الصحيح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولها طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات احدهما ثبوت الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازماً لها كما في الافلاك او زائلاً كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لموارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار اليه والغني عنه اذا كان ذاتياً استحال زواله ولو ما لغيره لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال الحلول لها لكن الحلول ثابت في بعض الاجسام وهو ينافي كونها غناء ذاتياً الجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد فيلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلاً لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو مدفوع لانا نقول عند التردد بان الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الحاصل لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي زواياها القائمتين لا يقتضي في كل فرد التساوي مخصوصاً بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وتعين تلك من خصوصيات التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازماً للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقاً لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل الجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين لتشخص الجسمية المعينة وكان تشخص الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لا ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها تام يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقاً لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي فنحو الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتاً فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المحض بها من حيث هي مختلفاً بحسب اختلاف الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلاً الافتقار الى الاكل انما يعرض للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن الناس ما بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب ورود مطلان كونه ... لا المبيح ... وجود ... الجسم ... وهذا هو

الوهم

وزوال هم

المطلق لازم

الذ

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين اوجواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقارها
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج
يقتضي المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغير امع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متاثر وقد علمت من ان جهة الانفعال تنشأ من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثاني وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية
النوعية وهو الذي قدم بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال المذهب بوجه لا يشذ
فيها فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب
الطبيعة الامتدادية يكفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد
شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك والصورة
العائقة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث**
لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجي مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان اوكوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها فاذا كان هذا
هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد كحشوي الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الحشوين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذر واعن هذا باصل الفطرة فههنا نعارض بمثله في تخصص نوع واحد من الامتداد هناك بشخص
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكن امر الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا ويقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفس مجردة
هي مبدء صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها المخصصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته ويتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المحال تعدده فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث
هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عددا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يذكروها من جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة
الشيء ليست داخلة في قوام ماهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من هذا انها
غير داخلة في قوام ماهية الجسم ثم انا بعدما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا تأكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها الى المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تأكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس انه لا يوجد
الشيء بالفعل موجودا هو انه لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى محصلا انما تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يتحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يجعل
بالصورة خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لا لاجل ذاته وللجسمية من حيث جسميته لا من حيث هي جسمية مع لاحق هذا بيان ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض بهذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منهما قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يوجد
عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لا ان تشام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء بجواز
كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الراي فلابد من المصير الى احد
المسلكين الاخيرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرا
بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهتين جهة بها يكون بالفعل و
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمة اخرى هي ابين عند التحري بل مراد ان يكون حسنا او كل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه فثبت انها لو
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلاثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذا النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة منفردة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني واما
اما ان يحل فيها الحد المخصص لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حد مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها الا ...

وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن حصولها في حيز مخصوص
فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض فالاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية واذا لبست
تلك فليس يجب ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وليست
تلك الجهة الا علاقة وصحبة لغيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوضاع الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة الى صورة معينة تخصصه
دون غيرها فلا تأثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست الفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد عرض لاكل طريق آخر لما
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا لا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء لان لوازم الماهيات لا تنفك عنها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تعدد وتكثر فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفصل عند الكثرة فيكون
عروض امر لازم مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها وكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد
بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس
والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل يجوز ان كانا
من غير تفاوت في هيئة المدرك فهي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا بالفعل فان كانت في نفسها قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها ما اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم
ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها تفريع قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اي وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكمالا كالاعراض الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
بما شأنها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج متقيدة بقوة الوجود بحسب الملزوم بالقياس الى لازم الماهية ونقصد الحيثية
تجري المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وتقيد الخارج مجرى الامكان والماهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين فيصير هيولى
كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون
كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم مخالفا لهيولى كل واحد من النصفين
وهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما با
لمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت
قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل
جهة حكما واحدا واما بفناء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص
احديهما به دون الاخرى وان كان بامتزاجهما شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع في عديم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما
جزء للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محالة جزء مقداريا لها مع انهما مجردتان عن المقدار هف **تفريع اخر**
يحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شبحا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب
ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير
والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما لم يلتفت اليه
العقل استقلالا ولم يحكم عليه بحكم بنفي فهو امر معقول القوام بالفعل لا ليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور
الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقض وامثالها **تفريع اخر** لما ثبت ان
كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعليته نحو جوهر مما يأبى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان
ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا انقساميا في ذاته فيه بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل
عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس الكمية والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل
الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا
نعني بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه وبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها بلحوقها
او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن
انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقا ما يدفع هذا الشك فان مبناه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة متممة لحق كل منهما الى التي بعد تمام
حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها
وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية وتصور كل شيء من توابع
حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها
وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا لنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه
ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين من حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية
خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل
الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عادمة في ذاتها عن
جميع مراتب التحصل والتنوع الا بما ضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها **فصل**
في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة ما بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها بالوجود على
هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها
الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما تلك
العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت هيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس
الى ما هي قوة له او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما تتم وتكمل
بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما فالاولى يحتج في استلزام كل منهما للاخرى ببرهان لان
المتضايفين يعقلان معا واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا
كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى
كلفة الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر وعدمه عدمه وبين كون كل منهما
سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا
عن وقوع ما هو سببه او لازم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما
بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم
التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتيهما بدون صاحبتها فلو لم
يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحذور المذكور الذي هو لزوم كون
شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال المفضي الى
جواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط
لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود
ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة
سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة
للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فرع** من هيهنا ينكشف للعاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا
لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان تأثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان تستغني عنها في وجودها في نفسها اذ
الايجاد متقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء
وهو محال فقد علم من هيهنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام
بقولنا في انفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة
الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي
الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات
وجود الواحد وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود
جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الا
في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه ولنبرك هيهنا **شك وازالة** لعل لقائل
ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه يجر يكون تلك الاحوال هي الصور لا التي احوال
في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول
فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون مخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين
المتماثلين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاهما مما لا سبيل اليه لما
عرفت عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية وكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بالمادة
وكذا ايجادها لشيء اخر لما علمت ان الوجود متقوم للايجاد لا انه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة
هي الواسطة في صدور صاحبتها عن العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مستقلة او آلة مستقلة اذ قد بين كفايتها اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الآلة والواسطة ان الآلة ما
يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما اذ الثالث المعلول المطلق والآخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى حدثت بنفسها
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا
مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المع والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى بفعل فعل ما عدمت
عن المادة في اقامتها فاصنة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي
سنصف حاله من بعد ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان حسيا او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود
الكلام الى جوهر قدسي تستحيل لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان
ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم
من وجود الهيولى والصورة الجسمية بما هي فعلية وتحصل للجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة صير كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها تم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والانفصال والاتصال الا ما شاء الله فهي
وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تشخص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقتها بالوجود والقوام بعضها ويعللها
المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول
غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات
لازمة التحقق للطبيعة دائما التي بحسبها الانفعال والافتقار الى الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا حالتيه
عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر
اليه في تحصله والتشخص متقدم على الايجاد لانه اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا
للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة
على نفسها بمرتبتين هذا محال ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا
من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من التشكل وليس كذلك فالتناهي والتشكل
اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة والواسطة

الثاني يستلزم استحالة التقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة والذي ينبغي ان يكون شريكة
للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة **فصل** في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب
الذات وثانيا للمادة وقد ثبت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول
فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة
اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا
يستلزم الثاني فكذا الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين
ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا يمتنع عن صحة القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين
وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل **فصل**
في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة للشيء الواحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة
بل لها درجة من السبق لم يكن للهيولى في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا
محالة شيئا وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري الهي وعقل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا نفسانيا
فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا
النور العقلاني يهب الصورة الجرمية باذن ربه الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس
بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها
الهيولى اداما واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي
على الافادة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين
العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهي اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوة
فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح في قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي ووحدة
عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تقوما من المعلول فنجيب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا يمتنع عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة
الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يحصل الواحد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين
ما هو في ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات
الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التا
مية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد
علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها
باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة فانه يتعينها بتعين الامور المبهمة كالمعنى الجنسي اذ لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع
النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان تكون مستندة لوحدة
نوعية للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان
مرتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا
مفتقر اليه لتكون محفوظة الوجود بواحد من افرادها الشخصية كما مر وسيأتي توضيح لذلك ثم ذكروا في كيفية افتقار كل من
الهيولى والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى سابقة الماهية والتشخصية على شخصية الصورة
التامة فيها لا المحضة واما تشخص الهيولى فمن ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية والصورة بهويتها لا تتشخص بها

انه لم من تخصيص الهيولى ومعينها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول من راس لما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية
يحتمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية
وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص ولما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد
وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل التشخيص والقابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتشخيص من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اي
وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هيهنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها
بديهية واما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما
بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود لانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اي بلا ملاحظة شيء منهما
لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي بعين وجود اشخاصها
فالحاصل ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهي المأخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي وذكر الاخر الامام الرازي
ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخرى في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهي العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه
قبلية بالذات فالامر هيهنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا في زمان واحد كحركة اليد
والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا في الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتاخر
الذاتيين جار فيهما كما في برهاني اللم والان وقد مر هذا في مباحث العدم **الفن الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى ما ذهب الحكماء
المتألهون اليه ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع حسي يخالف ما يوجد في ساير الانواع الحسية
وهي ايضا عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لانه تصير
الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحد ان يوجد بازاء جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار لا ريب
في ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا
نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامساكهما كالكواكب
والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من التشكل والمكان والوضع والكيفية الا انه لا
المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع اسصى وجوه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي الجسمية المنفقة والا لانفقت الاثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصريات فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا اوسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاكثر منها ماهية وابنية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لابد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية اندفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يامن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عافاهم الله بها لسبق اعمال قبيحة واخلاق وعادات خبيثة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يتشوش احدى عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم من قشور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المتصف المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وعلته القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل لانا نقول ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لا انا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والاعراض الحاصلة فيما دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال ودليله لان مصدر الفعل الحسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطته جسمها شرط في تمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها ممتنع قطعا بل معنى
بتلك الطبيعة قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا عبر ذلك هو ان الجسم المنطبع انما يستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فادام استعدادها لها اياها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فهذا هو التحقيق عليه انه سبب للآخر وكذلك نسبة العقل الى قواها وصفاتها ونسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو صريح في ان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فاذا لم تثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

بل من المعدات لتلك الاجسام فليس مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذلك في سائر الآثار كالاحالة الى شبه جوهر المستدعي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صور المركبات الاثر
من الترابيط والمعدنات التي لا تنافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة ويسندون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس
موقوفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان للآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لاتحاد مقوم الجوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست آثار الاجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فاعلة
فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون منزه الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها وليس هذا مما يخفى الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم **الوجه الثاني** انا لا نم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه ح ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفائضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي معناه صفة
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارض الجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد
ان يكون الخصوصية بالآخرة امرا داخلا في ذات ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذ تحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فنعود
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بهوياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات لحصول الجنس للفصل اولى بطلب الحصة
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما **الوجه الثالث** انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدة المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياعه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات
وكتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة وورد
في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى كلي سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي

ورب نوع حافظ له هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيأتها الى تلك الارباب يقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها اظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلا على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصورتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارتياضاتهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا ادعوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكموا
عن مشاهداتهم الحسية بالآلات الارصادية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن بعدهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيئاتها
ونسبها النورية ومن جملتها املاك نورية هذه الافلاك اظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها اظلال لهيئاتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذابون عنهم والمتعصبون لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في
عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول
في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسبها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم ابدا لم يتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان النوعية
واحد والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق النسبة
بمبدئية الواجب بالذات والعلاقة الحسية مما يفضل له والذي يبدع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك الشيء
لم لا قال هذا السائل والجواب اما وان ساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
الماهية في مباحث وقد بذلنا الجهد في اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان
تلك الآثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة
الفاعلية كنفس المتعلم التي يتحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض
فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية و
النفوس النباتية والحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه فمثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فان الانفكاك

ان يتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص المقوم
للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتمسك من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني بط بالوجدان ولا نقلا بالى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة
في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها ماهية وانيته حتى يتنازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل منتج غير لان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم
بعرضيتها ولا يخ عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الامجردانه
لا يتصور خلوها عن الصور ولا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخ الجسم عن شكل وبدله
وكذا غيرها ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التنوير والتحصيل ههنا اقوى مما يحتاج
اليه في التخصيص النوع وهو اتم تحصيلا اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تقرره دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريقة الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ولا باس بان يذكرها اولا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها حوادث فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة
للماهية الجسمية وتخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع من الماهية النوعية في نفسها تامة ح فكذا نقول في الجسمية فان استدللتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة من لو فرض الانسان نوعا منحصرا
في شخصه ما احتاج الى مميز ح يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز من كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان او وضع او حيز ح اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع ففي احصاء الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر من لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان بمنعه
مانع فهو خارجي ح هكذا نقول في الجسم بعينه بما هو جسم من الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ح ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضي ان يكون ما فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها من هي مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ح كل الكلام في انكم بما ذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان التخصيص
وكذا نقول في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
امر يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يتبينوا ان المميز فصلي او خارجي له فيهما اذا ما محلها عرضي
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كالات يستكمل
بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم واصل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله حيوانا اسنيا امراضا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من الشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وفيها

ومقدار دليل له ح

الى ل

الى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة تختص به لا يوجد في غيره والضرب الآخر منها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تحتها هي يكون لا محالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتأخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والآخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان تعلم حال الآخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة تحصيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما تحقق جوهريته لما ترى اي من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتأخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد العمل الوهمي وان كان وجود الامر الآخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايتلاف طبيعي وغيره وان كان عرضا قائما بغيره فذلك غير خلاف المفروض هذا **فصل** في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو وليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه سيأتي على القدماء الذاهبين الى عرضيته كل ما يخالف غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او مجد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات وهي اعراض وقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا اجتمعت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتأتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث وتحقيق** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكرههنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل اذ كيف يكون الشيء جزء ما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او ان مهية المحل ناقصة الوجود محتاج الى مكمل جوهري رجوع الى المو الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا اشدادا للذاب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولنا حرما عسد نا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب وقريب لما خذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا و
لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور ونشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان العصبية ثم نرجع الى ما ارانا الله من مايد
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نبذا منه ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور
فصل في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست
مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانهما من جهة
واحدة جوهر لا من جميع الجهات وكذا نقول في الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع الوجوه فتأمل
جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر ولا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا انها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقلت
جوهرية الماء عقلت جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح ان تثبت
ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا انه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
وانما يمكنك ان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية آحاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا
به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم نجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله تعالى **فصل** في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا صناعية نوع عنه ص
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى كائنة من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما
جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اشياء جوهرا
وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية
هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعليمية
وغايات تصنعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي
اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات اما الوجود في نفسه في كل منها انسان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من
ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة مندرجة تحت مقولتين وما توهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض و
طويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات ولكن
واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي له عرض لم يقولا بالعرض وكذا قول الكيف
عليه لاجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن
ليس يندرج تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام ماهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام
ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري جعلي
طبيعي اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغيرها تلك لكل منها حقيقة

متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من
جسمية مشتركة في جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر
بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعي في احد نوعي المجموع اجتماع ومثل هذا المجموع
اذا اعتبر الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له
وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للنار جزء
مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى
الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان هيئة المعنى الجنسي تكمل بالفصل
المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه
وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصل الجوهرية ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون
نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم كما مر من
ان الجنس والفصل ماخوذان في الماهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في
الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني واذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما لا يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد
مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل
عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا اماعرضا ان كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة
له ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا
يعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض
لسنا نقول ان الحيوان الابيض اذا احد مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا فيه
ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته نسبة الفصل بل اقول ان
الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد
ماهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار
والهواء والارض والماء والدود والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجتان عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا الماهية وهما داخلتان في ذاته
ليست احديهما بالاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي
المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر واذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية ماعتبنا فاذا
سئل هذه الانواع يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور بوعام الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي وغاية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلائة هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا
كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات و
اللااستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما
شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون
اختلاف الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف
استعداداتها انما يصحح اختلاف المستعدات وانحاء الحصوليات لا الحقايق انفسها والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما
علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحدثة

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقائق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان من علم مجملا بيرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرا اي بصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له فان جوهرية الشيء لا يكون من وجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لماهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اقسام الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه وعلى اي وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات الجزء
مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اي وجه كان من وجوهه بعدما انحفظت هو حج
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد ان يكون جوهرا والا يلزم ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا فانما يجوزه الامام الجوهري فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب الانضمامي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان الحد الجزئي اذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما ينضم وما ينضم انما ينضم بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما ينضم في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض والجوهر متقدم والعرض متاخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض تماما بل بعض جزء كان ذلك الجزء محتاجا وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده في مباحث الماهية ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى دانا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي للاثار الخارجية بتجدد من المذهب لفظ بعد تذكر اصول سابقة في اوائل هذا الكتاب بها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة ورود
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص واما التشخص فبنفس الوجود لانه متشخص بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو متشخص ومتحصل ومشخص كما انه وجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فاطر **فصل** في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجوداً فيها انتبدل المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضاً في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى يحصل معها اتصال جوهري اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية يقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصورة الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصور الطبيعية يتبدل الجسم ايضاً فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى نفسها ويقبل حدوداً مختلفة يقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضاً كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصاته يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعاً واحداً محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغراً وكبراً فالهيولى يحفظ تشخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وتشخصاتها متقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضاً ولان الهيولى لما كانت امراً بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو متعينة نوعية تفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن هيهنا حكموا بان الشجر اذا انقطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجوداً مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى الاولى فانها مستمرة وهذا ايضاً موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا لما في مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد منهما غير جعل الاخر والزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبييناً اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار مطلقاً امراً قائماً بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لها اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهيولى والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام حسو ومقدار كلى وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن او وجوده كلى لا يكون الا في العقل كما علمت دما لا يمكن وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائماً بالفعل مجرداً عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقاً عليه او ان لم يكن سبقاً زمانياً بل يكون سبقاً بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفته الامقترنا باحدى الخصوصيات الامجرداً عنها ولا متقدماً عليها اصلاً فلم يجز ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذ كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيصح ان يقوم الصورة الامتدادية اولاً بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعاً خاصاً ثم يقوم المادة والجسم الذي يقوم الصورة الطبيعية تقويماً في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقوم الصورة الطبيعية بحسب الحد والماهية وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاخر عن هذه الامور

الى جسمية اخرى مع

ما

الثلثة الهيولى والصورتين تتحد بالفعل لا بفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة لكن كاتحاد
الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد ههنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما يضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة في تحصله نوعا بل تشخصا ايضا
فان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتأخرة فقد ثبت ان الملتئم من الهيولى
والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما في الذهن الا انه ليس تاما بالحقيقة
في الخارج بل ناقص الوجود يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صوري هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما ما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية وههنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت في انها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشأه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما ينفسخ به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على
سائر الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصورة ويكون في كل منها معنى آخر واما اختلافات
تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مبادئها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانهما معا بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتأخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبائعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا
على تلك الطبائع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع والجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها ويختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما يكشف في موضعه ان شاء الله

فصل

في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في اطراف ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بحد غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد
منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متحد عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها الذي في امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين واذا فاذن الجسم امر
لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجريهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالالوان
وامثالها فيجب ان يعرض للطبائع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجري
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما يشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في
القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه او لا ترى
اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجودة فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصفها السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا اشتد السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي ومما يجب ان نعلم ههنا ايضاً ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تغاير الانقسام سواء بنا فيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عدداً فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان مثلاً لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصاً وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاماً فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي يصير النفس الفلكية والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذاتين واما من حيث جسميته كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية لا يصير الشيء بالحقيقة تاماً لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضاً ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد التصاقاً بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجوداً عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام وكلما كانت على عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول التجزي والانقسام والصور بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذا حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه
وكلية الجسم موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى الحسية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريفة من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس باجزائها من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالآلة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجزٍّ من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة وصورة او حيوان متألف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات ودون حيوان كالحيات اذا جزئ بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زماناً ما مديداً كما يوجد في كل من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس

فصل في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام وستقف فيما نورد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية ومناسبتها فاعلم ان الوجود للكائنات التي هي تحت السماويات لو كان وجود هذه الاشياء على وجه يجب حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت سببا لها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللائق في اول تكوينها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شأنها ان يوجد لها بدل هذه الصورة ضدها فاذا كان لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال لصورته وحق واستيهال لمادته فالذي لم

بحفظ صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي لحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها اذ كان لا يمكن ان توجد
ضدان يتعاقبان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصف المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا ابداعيا وكان وجود
فاعل لا يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الاولية
الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن ذات الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و
زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفي هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما يحفظ
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده
شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان توجد مادته فيعطى لذلك ولذاك
ان توجد مادته فيعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعرا ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا كرم كردي كويد خيز فجعل بقاء الدهر على
انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج الى ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله

فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة

عن اختلاطها فهذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد
منها هو من خارج جسمه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فكثرة المضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات
فيه اظهر واقوى المضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد
فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطي
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصورها قوى اخرى هي الغاذية
وما يجذبها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فيسلخ عنه تلك الصورة ويقبله
بدانه ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان يفسد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة
ان يورد مثله فيتلف بهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها
فيه كقوة الدسوفي النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب الاظفار والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكالالبسة وآلات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا
يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج الى ان يقوم مقام ما يتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لتحفظها وتمثالها ودوام
النوع بها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مساحتها عن دري قيل ان شاء الله الحكيم

الفصل الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير الأهم

دوام ولا بقاء وكانا قد احكمنا بنيان هذا المطلب وضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذي عن الاستعداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطا آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عما ارتكز في اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلاسفة كانهم يوجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب وكليات العناصر ولاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بتجرد الافلاك ونحوها ثم هذا الطعن يتوجه الى متأخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل الينا من ماثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من ان مذهبهم قدم العالم وتجرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه الفصول **فصل** في لمعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم على ما هو به انما الغرض منه ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جودا للباري جل مجده وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومداه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللائقة بها وتصييرها افضل ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي الى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو نهاية السعي كما ان الباري نهاية العقل بما دونه فعنده لك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة والخير العظيم وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وسائر الاستحالات والانقلابات وفي انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والانباء اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول الشر والنقص ويعود الى ما بدا منه فيصير لاحقا آخره باوله وعاطفا نهاية دوره ببدايته فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيامة الكبرى ويمحق الشر واهله ويرتفض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى وظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون **سر آخر** في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فانها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا بنزع تلك الصور عن موادها اليها بقواها الحسية ويتصرف فيها بانشائها بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فهو في النفس نزلت اليها عن الطبيعة شوبتها او كدورتها لما مازجتها واختلطت بها اذ كانت دونها في الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ومختلط لشوبه بالقصور وصفاه بالكدورة فسميت تلك الشوائب المكدرة شرورا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك اشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقايص والآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو مجلسه عالم الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال والانفكاك كعالم الاسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر وهو هناك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب مدة بشقاوته ويتبدل عليه جلوده بجلود بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوي الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى **سر آخر** قد انكشف لك مما شيدنا اعلامه وبينا واوضحنا رموزه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما تتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل وتضمحل ذاتها وصفاتها على التدريج في مدة تصرف النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالي ودانيه كل فرع بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس الانسانية وقت لها ادنى ارتقاء عن

منه

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا حاجة في الرجوع اليها لانها مجبولة في محبة البقاء والثبات
على اتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية تشتهي ان يكون رئيس
نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس لعلو الارتقاء الى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر
من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ومرض حبها مخرج عن فطرتها
الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي
الامور اشبه بها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد
والزوال والفنا كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها هو
مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة واذا ارتحلت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولا حاجة الى
قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال بدون النفس صارت حذارة للنفس اليها ومترقبة في عينها حالة
بينها وبين تقدسها وطهرها ودنوها واتصالها بالعقل مخافة ان تبطل وتضمحل وهذا ايضا حكمة ومصلحة من الله في استعمال النفس مدة
من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم
الطبيعة واثرها هالك **وهذا سر تعليمي** ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمرتبة النفس
كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جنبتين
لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان
الجهتان تقتضيان ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجنبة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجنبة
السافلة المضافة الى امر متجدد فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى حقيقتها الاصلية وجوهرها العقلي واما الطبيعة
فهي سارية في اقطار المادة وبين ناشية عن عالم الفناء وليس لها مخلص الى عالم التجرد بل متجددة ذاتا لا هيئة من الامور العقلية غير
عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء ومما يؤيد ان الجنبة العقلية النوعية محكوم بحكم ساير المعاني النوعية
والكليات الطبيعية لا وجود لها مستقلا الا بما يقومها ويوجدها ويحصلها شخصا فهي بحسبها وكل جسم الكون فهو
متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل ولا بدوم ولا بقاء لا
يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتفع عنها وتخليها لانها محنة وعذاب لها وانما اهبطت
النفس اليها وابتليت بها لعصيانها ونقصان اعترها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود واول الولادة فاستوجبت
الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ودار مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من سجنه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت معلق بابه
ولا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادع عليه السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول
الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن ولحق في الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سماوية او ارضية اذا استوفت ذهبت
تخلت النفس وخراب البيت وتخلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما
فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى باريها واذنت واعيها وهو معنى قوله
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فصل في اثبات ان كل جوهر
جسماني كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى الفناء كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان فاعلم ان الباري جل
ذكره غاية كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغايات الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجه صحيح
قوية لا حاجة الى اعادتها فيجب الحصول الفناء عنها بالرجوع الى بارئها سالك لمن كان له قلب منور والله اعلم

ازم

لا شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا او ارادة او يطلب
ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم جزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته و
ارضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم وقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجودا الا وله توجه غريزي وحركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم
والشرف الاقوم وتخلصا عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفناء وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه
وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء
والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرنا ايضا فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالبارئ او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه حتى ان النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لاجل
ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يحفظ كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبيعته وكذا النفس
لا تدبر البدن لان يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها او يصل الى غايتها وتنال بغيتها
وشهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالي يسلكه طبعا او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه
ويطلبه او يشتاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية
ونهاية ضرورية لا تنهى لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في
المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ودفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان
في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول
ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا توجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبائع الاثيرية على
مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل
آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى وهكذا الى
ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة جسمية
هوية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطن
وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما
يكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات
بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها متشوقة اليها فهي من حيث حركتها و
تقصدها الزمانية الانقضائية مهياة شيئا فشيئا على التوالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فتحصل صورها على موادها
حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما
بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطموسة
في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذواتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية و
النقص لا يميز عن التمام وهي ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي
لا حجاب لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده ومن اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع لهم
الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين سجود وركوع وخضوع وخشوع وهم في ازالة وليس لاحد ان ينكر
وجود العشق الرباني والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له ان ينال
المحبة لا بد من الوصول والاتحاد وحيث ان العالم محبة محض وجود ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب سبيل التشبه بالمعشوق والتقرب

منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فيستحق ان يكون ذاته فيها هو ان يمكن لها حصول
ما يميل ويشتاق اليه او اجل وطبعه الا لمانع عن هوية ذات الشيء ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والقسر لا يكون خ ايج صح
الا في غالب الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص
هويتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ان يمنع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت هذا فنقول القائل يجوز ان يكون المطلوب امر النسبي كالا
او القرب من المقصود مع ان هذه الامور ان اريد بها نفس المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا لا
سيما في الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه
يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كمال كل جوهر شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا
ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد الى انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه
او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المط وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضي ذلك الشيء بحسب
جبلته طلبه والالتجاء اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غايته ايضا صح
وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت وتحقق انه لا فاعل سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كل هوية
سواء كانت واجبة او ممكنة ولابد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليلها كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا
الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف
والوجود كله من شروق نوره ولمعات ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤن وهم
اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور
المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة
كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى
في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها ليس فقاد صح
احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها ايضا عقل لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية ثم
فاين هذا من ذلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلم والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحنا
سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه الا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء
صلوات الله عليهم ورحمته واتباعهم واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الانبياء عليهم السلم فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقايق والحكمة من اعظم المواهب
والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيامها العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلاء
والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان المطلع على اعاظم الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم
وآثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وبصفاء ضمائرهم وشدة
انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المبادي وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري ان اصابة
الحق

الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من قصور مرتبة
القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد اصابوا
الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند
طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثاليس وانكسيمايس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن
وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب لسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متالهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الاخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة
المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب واوميرس
الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وبوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم فنحن نذكر ما
وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والاباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ماهي وكم هي وان المعاد ماهو و
كيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثاليس الملطي وهو اول من تفلسف بمطلية بعدما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير نشر حكمته
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو وصورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع تأييس الشيء ما ليس بشيء واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول فهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا
(ولا شيء معه) شيء معه وسيكون ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء
وانيتها لا ماهيتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكني مجعول جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من
المقاصد التي بيناها في مباحث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد نشأ من الواحد بجهة واحدة مع وحدته فيه
(جميع صح) صور الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي
لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب
(وابهم صح) لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي في الوحدانية مثل راي ثاليس الا ان في كلامه رموزا
وتجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي الايجاد التدريجي اعني الوجود بعد العدم وحكي عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد
موضوع الكل لا نهاية له ومنه تخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى بالهيولى الاولى المفهومة له انها عن الجوهر الاستعدادي مطلقا وهي المبدأ
القابلي للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية الانفعالية كما ان في الفاعل الاول القوة الغير المتناهية في الفعال وحكي
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضع ما وضع مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط
ساكنة

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا
الترتيب مظهرا لسلما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من الاصول
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمايس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
ومن انه سفل تلك العوالم وثفلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب القشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا اصفى الجزءان عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنهما ابدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى تفصيلية
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شانها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس دونها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اختفت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب اليه مثل هذا الراي بل
المراد شيء اخر مرموز بعيد الغور عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من
النفوس التي تشبثت بالطبائع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكله اذ قد تبين بالبرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرائع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ركز في جبلتها من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلايق الى المبدأ
الخالق بالقيامة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المبين والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رايت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة
فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس
يقول ان هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم
بعيدا عن الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم
وانتهاؤه الى عدم ثم ما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرسوس وذيتون الشاعر متابعين له على رايه في المبدع
والمبدع وانهما قالا ان البارى تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما
لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه متجدد الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموستان تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وسلاوس من كان نحو
واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات
متناهية فوق انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت
الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى بما في اخره الا من نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة كل منه
وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها
الشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير
موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما
صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء
الكبراء الخمسة اليونانية افلاطون الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس
وثاوفرطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادى
وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادى الاول والمثل عنده بسائط
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذا جميع الصور المحسوسة لمادة
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم اثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول
ونحن قد احيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وتشوقا الى دار كرامته
ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور عنده ازلية في علمه لم يكن لتبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

بدون

بتجدد الهيولى ولو تجددت مع تجدد الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صادفت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها
واما بقي اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم نرتجو اللحوق بها ونخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان هيهنا
في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثلها
عقلية انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه التوحيد تم
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تتجدد بتجدد الهيولى وذلك لان الهيولى شانها التجدد والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادي كما حكي عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم
في المبادي بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده الا
فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان مراده
ما ذكرنا لا ان كل امر تدريجي الوجود يكون لبعض وجوده يتقوم وجوده بالعدم ويشوبه كونه بالفناء وبقاؤه بالزوال ولهذا يصح
وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء فيستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة
من نوعها وهي صورة ذاتها ومثالها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي تحيرت العقلاء
الذين جاؤوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول
بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانها يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة
منه الى ان هذه الصور الحسيات والاكوان المتاثرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال المحسوس بالمعقول مع ان احدهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حين صار وجوده وجودها و
فعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشاتين داثرة حسية وباقية
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان
تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة متباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطوية مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات متمسكة بانيته فانية
عن ذاتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل في معه تم
قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوحدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محجوبا معشوقا تشتاق اليه الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على
ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل عن
افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانه كان يقول حادث فقد ثبتت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصرا ازليا وبه
ظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما حجته قوله الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد
بل على ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر من
الجمهور من ان تفاوت الاستيناف لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا مما يضعف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض يستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والذي يعتبر من شبه

او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معاً وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معاً فضلاً عن الصور الغير المتناهية اذ لا اجتماع
لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لها ما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي نسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس
مراده ان العنصري الهيولاني محصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة منصرمة بحسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الشخصية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مراراً ويحكى عنه ايضاً في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابداً بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
وحكي من اسولته ايضاً ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يؤهلها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وخولها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى افراطولس وكتب عنه ما روي عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك ما سمى افلاطن الاشياء
الكلية صوراً لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذ كانت الصور رسوماً وخيالات لها متقدمة عليها اقول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعاً والمراد من
الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من بعد الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والماهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجوداً خاصاً ولا هوية عددية حتى يلزم من اسمها ان صدق الحدود
على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات على ان قوام
هذه المحسوسات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دقيقة
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير المدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء ويتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري
قد صيره من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم الابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صيره الباري من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذاً بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدواً علياً وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحصاً
فحص عن سبب اختراعه اياه فانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الى فادن
ان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فوقع بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليتصور بالبقاء الابدي ولولا
استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية انكم لستم بانكم لا تموتون

ولكني استقصيتكم بفنون الالهية انتهى كلام العامري. واقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا انتظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف ثبت للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها صرفت من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في
الحدوث لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام ضربا آخر من الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم سيجري به الهلاك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم تندرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الآخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا لذاتها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر
الرومي ان النفوس الساذجة الواقفة في حد العقل الهيولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما الفساد
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالآلة وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كسائر الصور
الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفناء فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و بعيد
صورة البنيان ومساق الكلام وثانيهما المخالفة مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندي في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و
فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فاعلم ان الصور الالهية لو ثبت ان لها مهية غير الانيات و
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى جنبه وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون ناظرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها فناء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان وصحته عند العرفان مما يعسر
تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد معلنات بالتجريد المصفية كي يحيهم وبدئهم شعورهم فاذا تقرر ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ازلي وانه غير مكون على عالم الصور
الصور الالهية لانها حقائق الموجودات العالمية الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومأنا
اليه من ان شخصيا كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي سننقله
ان شاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ ينبغي
ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأو الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان آخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد
النشأة الدائرة نشأتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموتها الذي عند ما
حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد به عدم موتها بقاءها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بيناه نحو وجودها وهذا النحو من الوجود

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر ينقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا فاسد
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الاخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتخير ومما يدل على قوله بالحدوث ما ذكره الاستاد ابو الفضل
عميد ان الحكماء اوجبوا الجملة السماء النفس والحيوة واما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها
وكان يقول ان الله تعجب من هذه الاجسام الشريفة بعظمه وتجبره اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بخلقها
بها من مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب انشاء الله تع ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان و
الفنا فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فرق اي افلاطن بين العقل
والحس وبين طبيعة الانيات الحقيقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقيقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا وقال ان علة الانيات الحقيقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة
هو الخير المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية فمنها بدئت فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف نقلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فناء هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما للعقليات جهات قيومية وتكثرات فيضية وجودية من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة سائر العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله
مخصوصة لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتسلسل العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
الوجوب مح — التناسل اراد بالكون التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات
من الطبائع المنتشرة التشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت تحكي افاعيل الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدع

الواحد الحق وهو

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعهما العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعليته بحركة وابدعت صنما وانما ابدعتها
لانه فعل باثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي بالشيء الداثر ولا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وانه فوق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى
تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولاجل انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء
معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله عنه
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدء
لان الدثور غاية وهو احد الحاشيتين ما دل على ان جانبا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الدثار
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدء يدل على ان حامله ذو بدء وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدء له ولا غاية
لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل الا غير جائز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء
وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء اجزائه يدل على بدء كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدء يقبل الفساد واخر يستحيل الى الكون فالبدء والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جائزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود فقال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد لان هذه
الصيغة تحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصورة السابقة ليست علة
للاحقة من حيث تشخصها الا ان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدء ولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدء الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدؤه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التمييز
بين ما منه الشيء وما له الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارق الشيء وما له الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول نسبته الى معد والاخر نسبته الى مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لشيء لا من شيء فقط الا بمعنى التعاقب
الزماني لان الذي يتوهم انه منه حدث قبل الذي له حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الا شيئا فشيئا وكل امر يوجد شيئا

فشيئا

فشيئاً فهو ابداً لا يخرج عما بالقوة وما بالقوة لا يكون سبباً لاخراج الشيء من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا مدة
له ولا غاية لكونه خارجاً عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلاً لهما لان
ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسداً كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر
سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسداً اعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية
لا يجامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم
فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة وداثرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود
في الدهر فجوابه ان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في سائر الاوقات كلها فالكل معدوم
في جميع الاوقات كما حققناه سابقاً في نحو وجود المتصل المقداري بان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له
ومعنى جعل يقتضي اولا اراد يفعل ما هو بحث مقولة ان يفعل وهو التاثير التدريجي دون الابداع وغرضه ان وجود الصور
الجسمية تدريجي الحدوث والفعل التدريجي لا يمكن بقاؤه زمانين فضلاً عن كونه باقياً لم يزل بل وجوده يلزمه زواله وكونه
يستدعي فساده وقوله يبطله لمصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمية غاية عقلية ترجع اليها وتصير
اياها وتتحد بها وقد علم مما ذكر كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع وكيفية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك
وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين وذلك لان الباري عز اسمه محرك
الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله
السابقة على وجود افاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعها او من اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط
الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا
كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الانيات الزمانية ما رادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها و
اداريها وكلما امسك محرك الافلاك وشوق الافلاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير
وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة وذلك لان
قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انفذت نفذ معادها الاكوان وقامت القيمة فقد
علم مما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **وهم**
وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم يصل بغيته فيزاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه
فسبيله ايضاً ان يمسك عن الفعل وايضاً ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضاً مركوزاً في جبلة الفاعل لاجله وقد
فرضناه كذلك اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسراً او شيء منهما لا يكون دائماً ولا في الافاعيل الطباعية و
المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود
الافلاك وما فيها غاية ينتهي اليها علماً وينتهي اليها عيناً واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله
غرض فليس مما نحن بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والتأييس من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض
الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا اندفع ايضاً ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير
جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم لمصوغه صيغة لا يحتمل الفساد **وتكميل** فقد تبين وتحقق
بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات
وعود الها وان لله ميراث السموات والارض وان ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى
عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخلو حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة
الثبوتية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما عين الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب
فيكون القول بقدمها حقاً وصدقاً اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلو
الربانية وعالم القضاء العيني وان اراد بذلك ذواتاً قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية

تعلوم

وعلوم قضاياه فالقول بقدمها وتشريد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في ساير الاصول
الحكمية ولان طريقه وطريقة افلاطون استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة
الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان بدء الطبيعة وانما ذلك
كان من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل الفواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم
الحسي اشارة الى العالم والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا او العقلي صح
تفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي والعقلية صح
في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك
به قوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك
الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما
فيها من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تماس تجدد الطبيعة ودثورها و
الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو مناسب لدوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التاثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع
انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين ابتدئت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت مرارا ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها
فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد واحدة صح
صح الاصطلاح على العلل الاصلية المترتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
علم الله سبحانه كما هو راي كثير من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد حكمنا بثباتها
واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم ديتون الاكبر ان فاديس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو
قوله ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان
الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و
من اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه متناهيا
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعالم يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد
بما نقلناه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله ان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي
بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة لم ينقله بعض افاضل
المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال
واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى
تقديرين ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب
يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه
والعلم يقتضي بقائها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها
العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو
الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما
ان اراد هو يوم القيامة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير
كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ديمقراطيس و
شيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول
بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف ممن انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل
واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لا لذواتها
بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وهو يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه
القليل الذي وجدناه تدل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء
لهم الغاز ورموز ولاغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته
المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها
ومنها ابدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان دثورها بالنوع ثم العالم
بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها الساكنة فيها والعناصر
وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس
فاما من جهة العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول
كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات
والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف غفلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع
من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر
الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة
الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور تشخصياته الحسية وهو بانها
المادية بقاء صفوها اي صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة
الصور الحسية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تثالث الوجود والعدم
في الممكنات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداما وانهم كانوا يقولون ان
كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل
التركيب حل كل جوهر واتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان
منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف
الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه
جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة
في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور
العالم الحسي ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما تروح وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفى ونقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه وراجع صائرا اياه متحد بوجهه
الباقي رجوع الناقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تع فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا
الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك
من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة
ووافق في هذا الراي انباذ قلس حيث قال ان الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول دلالة هذا الكلام على الحدوث ان
كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية
يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على محبه ليه ومحو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعا وهو القاهر فوق عباده
وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو آثاره ويجعله فانيا
اليه من غير تغيير ومباشرة وبالجملة وجود العالم مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من القوة الى الفعل
فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين بحدوث العالم ابيقورس
قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادي اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء
ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد ومما يقول للكل يفسد اقول كانه
اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود المفارقة لكالفاعل والغاية فان المادة و
الصورة داخلتان في وجود هذا العالم وماهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى
لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعة المقومة
للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي او العقلي فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدأ
للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما له الشيء لكن الصورة مبدأ فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبدأ قوته وقوله
وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا دثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه
ولهذا قال منهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية
يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها فهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية
عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على
سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤومية
انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها
في الوجود في كل آن واما جودها فهو سد ثلمتها بالاعراض والآثار وموجدتها فبحسب حقيقتها العقلية التي في علم وهي من جهات اسماء
الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال
سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله ان النفس
جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على
مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة
بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول
النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض
ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف
يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي ليبلغها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استيناف
الهلاك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة
حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المرموزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس
علما وعملا وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد بفاضل المتقدمين واثنى

استفاده في كثير من المسائل منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم
ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو
نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال
لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اى عددها ولما لم يكن يحيط به شيء آخر والا
لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول
كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية
مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود
قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة
فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية
مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا محيطا بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة
والحس بل من عالم الغيب عالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ومن عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي
من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الربوبية
وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومى وثا
مسطيوس وان كان للشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال
وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو
الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من افاعيله بمتوسط فمركب قال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل
مطابق لطبيعته ولما كان البارى موجودا ففعله الخاص الوحدة هو الاحتذاء الى شبهه يعنى الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث
الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها
واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هي مبدأ حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث
فكذا مبدؤها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحدة هو الاحتذاء
الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى
افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه
تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرناها وبينت وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها الا
مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها يصار اليه ولهذا
ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والآخر جسماني مركب فكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر
هذه الاقوال مقاومتهم اياه ليخرجهم من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب فطرته ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا
ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهرية هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
فتوهموا انه جسمانية دون روحانية فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما انفصلت العوالم بعضها عن بعض و
حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها صورة واستعملت لبوس القشور دائرة والموت دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة
وحدة القوى فلما تقسم العالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدورة والقشور واتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم بدو
ذلك العالم من وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذا كان متصلا بما ليس بداثر ومن وجه دثرت القشور والد

الكدور وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذي يذب عن ارقلس هذا الذي نقل عنه هو المنقول عن مثله مثل الذي اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ارقلس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تندثر ولا تضمحل وهي لا تزيد للدهر ما سكنه الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى الذي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذي بقوته اخرجت هذه الاوائل وبقدرته ابدعت هذه المبادي وقال ايضا ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو بحتية ادرك حقيقة الحق فالحق الذي استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد بقاء هذا العالم به وبقاء بعدد ثوره قشوره ودركى البسيط الباطن من الباس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهبت دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشره ودنسه وخبث هذه كلماته التي لست قد اكتفت تبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه في حدوث العالم وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهي والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم واتصال المعلوم الماضي بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دائم بديمومية حكم احيانا بازليته هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان انفسنا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل في كل آن كما علم فقوله بقدم هذا العالم ليس يعني به ان الصور الطبيعية الحسية التي للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل يعني به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضي غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضي مبدءا وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها او ان يكون لكل مبدء مبدء لا الى بداية لا بداية لها فقي الطرفين لا بد وان ينتهي الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذي منه بدء وكل باد والمعاد الذي اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصوب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصابئية ولا حالة في ذات الاول ليلزم التكثر في ذاته ولا انها ولا انها متحدة مرتفعة عن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان او الهامر الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان لكل شوق وطلب غريزي يفضي بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة

فصل

في شبذ من كلام ائمة الكشف والشهود من اهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية التي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله فقد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن يميد باهلها ميدان السفينة بعصفها العواصف في لجج البحار ومنها ايضا قوله ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قيل في غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محيي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اي من اسمه الحكيم والحكمة سلطان هذا الامر الالهي وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها في هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويناه فما النظر الى اعيانها

وكل بسيط حي

وكل حي حقا حي

هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب معها نعني
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان الـ
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها يعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد للجوهر
الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح لا شبهة فيه لانه يبحث
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لانه تنبيه سوى لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن حين محا طلسمه مع ادريس
النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رأيت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسألته عن زمان
موته فقال اربعون الف سنة فسألته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسئل عن آدم الاقرب قلت ملي
فقال صدق اني نبي الله ولا ادري للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق
بانتهاء المدد لا في الخلق والخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له ما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم
في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف **الفن السادس من علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات**
التي يتسلمها العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليها فضمانه على هذا العالم الرباني اخذا من
الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول **فصل** في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان
هذه الاجسام التي فيما لنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات تجد بعضها من جهة اسباب غريبة عنها خارجة مثل حركة
الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء وتجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخن النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا وبصادف ايضا من الحيوانات
تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير تصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف تاما من غير ان يقسرها على هذه
الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجبرها او لا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة من غير وكلا منهما لازم (او لا جبر)
طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست محركاتها من خارج
مشهودة لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس لنا ثم كم شيئا
انجذاب الحديد الى جهة ولم نر مقناطيسا يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل
عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يصح حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها وافعالها فمنها قوة
يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها ذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك
من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعة بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد
فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة
اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت سواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكيا
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة
تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدأ كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل
في هندسة بيوتها اسم الطبائع لكن التي هي مبدأ للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو
عنها جسم ولا يبرهن عليه الطبيعي ان يتكلف اثباتها لان عليه ان يتسلم اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يحسن



تحقيق مهيئها ولا يتعرض لمن يكر وجودها اذ فيه كلمة شافية كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه
المسئلة وامثالها حكم المحل القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدثنا الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى
قولنا مبدء اول للحركة اي مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة مما سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الالهيين فاعل الطبيعة هو الذي يكون تاثيره ربانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او غير ذلك ومعنى قوله اول اي
مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه يعني ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا نحو عندنا في الحركات الانتقالية لبيه
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما ذكرناه الذي ساقنا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استعملت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تستعمل
محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استعملت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع
ووجدنا لها حسبته والتي في العناصر والمعادن غير التي بتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم
العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه
ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير حركة
التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا ما يحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو جسم بالعرض لان تحريكها بالذات
للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو
طبيب ولم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى
صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل لانه مريض تبصرة قد سمح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا
التحديد وتوهم بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهرها انها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يراد في حدها فقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما
وهي مبدء لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه لا
مدله فقال اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذا حدث حدثت فانها مبدء الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في شيء
وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه ولدن
معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا
الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك نخلل هذا الرسم وعمل انه اذا قال قوة
وقيدها بانها ذات عن حصافة الى شيء فما فعل وان القوة معنى بها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من
جهة النسبة الاضافية هذا التلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدءا لا فاعلها الذاتية من حركة وغيرها الى ما لم يكن
ان يكون من الصفات العارضة لها انها مع ذاتها كالصاهلة والكاتبة للانسان بل وجودها في نفسها وجودها لما بعده

لكنّا وكذا شيء واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها احد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة والذات
وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها
لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد حسماني يترتب عليه بها افعالها
وآثاره الذاتية المختصة من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت محصّلة القوام بجوهر نفسها اولا وسيأتي لهذا اشرح
فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان
لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضًا فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك عن سكونه
وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته
وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة
هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء
مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو الميل
لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه
المشكّل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة
كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان
لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية
فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعًا من الاجتماع اعطيت الماهية
الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور
حكمتنا المترقبة وامور متزلزلة كما يظهر على من تامل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو
ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام حق صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا
سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي مقوم نوعها ويحصّل جنسها او يتفرع عليه امور ومنها كون النفس
الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل
بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات
ولا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط يعني به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخرى من كلامه من ان الفلك لا
طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وقد مر من ان الافلاك وكذا الكواكب
لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير
طبيعته وكانه اراد هيهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان
بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات النشو والارادة فالحق انها عين الصورة
الحيوانية والنباتية وجودًا وهوية وغيرها معنى ومفهوما وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها
الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات
الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها
بشرط لا شيء اخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب
ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان الطريقة الحق ان
صورة الشيء التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجود السبب جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله
وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع

الاجتماع فالاولى ان يبين فى الفلسفة الاولى فان الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضع فى كيفية هذا الاجتماع المناسب لسياق ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لساير قواه على ترتيب نظام كانها تجمع الكل فى واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب الترتيبى الذى يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذى ينتهى اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا وهى نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام فى كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لساير القوى فاعلها عليها فيلزم ان لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست فى قوة الوجود كالمبادى العقلية حتى تبرى عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر فى مباحث التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها بما هى جوهر عقلى يتصل بضرب من الاتصال وهى مفتقرة الى المادة فى عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة بالمشخصات وكلامنا فى الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال فى كل صورة ومادة حتى النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال وح يستغنى عن البدن كل الاستغناء وهى قائمة بالبدن مفتقرة اليها فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبتها الى المعنى كما اومانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شىء واحد فى الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية فى الجسم مباشرة للحركة الدورية التى على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعنى القوة السارية فى الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت فى مباحث الهيئة واما نسبتها الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض فهى بعضها الافادة والتحصيل وفى بعضها التهيئة والاعداد وايضا من الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج ومنها ما يعرض من جوهره الذى بعضها تابع للمادة كالسواد للزنجى وانتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك فى الناس وقوة الضحك قال الشيخ ربما ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون فى مادة فان مبدءها من الصورة ومبدئها وسنجد اعراضا تتبع الصورة وتنبعث منها او يعرض لها لوحدها لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت فى علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة وهى منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض فى ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت معها فى المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد معها فى تلك المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فى ان بعضها انها تابعة للصورة وبعضها انها تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة كالعقول القادسة فكانت اعراضها التابعة لانها المعانى الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلى والقدرة التى ليس معها شوب تغير والارادة التى هى عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق ما من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكانت اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات المتجددة وبعدها اشد المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة فى النزول وغايتها فى النزول ما تكون سارية فى جميع اجزاء المادة التى فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية والمعدنية

صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية [illegible]

بحيثية [illegible]

فانها ذات اجزاء متشابهة كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها بعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها
شيء من الوحدة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بدونه فاذا قلع بطل النبات ويفسد كله ولها شيء كالفروع اذا قطعت
لم يفسد صورة الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع
درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن لتخصصها بقاء شخصيا وبالجملة فهذه وضع عام
الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكثر من قوامه بمادته او ما هو كالمادة حتى يصح ان يقال طبيعة
الشيء هي صورته وما اشد سخافة راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين
بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا عفن فصلح وصار بحيث يفرخ غصنا وينبت فرعا سريرا
وليس كذلك بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظة منها في
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون
مما يبقى عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يحصل به الشيء هو ما هو بالفعل والمادة هي ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشيء لا غير الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت
كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات
وما يجري مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر
لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الافلاطونية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقدس
مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها من لغوب واعلم ان ههنا الفاظا مشتقة يستعملها
اهل العلم من الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل
على معان متفاوتة المقاصد عندنا والتي ما يذكر منها ثلاثة فمن الطبيعة للمبدأ الذي قد عرفتها اعني ما يباشر الحركة والاستحالات
ومقابلاتها ومنها ما يتقوم به جوهر كل شيء ويقال طبيعته لحقيقته وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما
كل نسخة صح
ماهية الطبيعة واما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب الى الطبيعة او الذي للطبيعة كالجزء من الصورة واما الثاني فالاثار و
الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك
بطباعه والساكن بطباعه واما ما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
الثاني كالانواع الطبيعية واما ما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية
او لازما لها كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي توجبها الطبيعة بنفسها
لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الراس المسفط
والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لعينها بل لعارض هو حال
المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك حكمة مشرقية اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة
الخاصة لشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فروعه والكلي بهذا المعنى غير المهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة
مجردة الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي
في الفواعل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت بل لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف
الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المتقومات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون
في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه قابض لكنه لم يصل ولا له وجود في الاشياء متحدا بلا اختلاف
بل طبيعة كل شيء اخص منه بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية

صورة

صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي بما كان كلية بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذواتا قائمة الا في التصور لا وجود الا للجزئي اما احدهما فهو ما نعقله من مبدء مقتضي التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما نعقله من مبدء مقتضي التدبير الواجب في استحفاظ النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي لا تبقى حيث لا ينتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية القائية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقي بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص غرضا على المعنى الضروري اقول ومن تامل في كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والغرض الاصلي في فعل المبدء الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه تحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجودها لا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا ما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها التخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضي ان تكتسي كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم تضع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجريهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان مبدأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها لحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من نشأتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطرء الزوال على نشأتها الاولى لطريان نشأتها الاخرى قيل انها فسدت او ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل العرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من ايصال النفس الى السعادة الاخروية الكلية صح مختص بنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد يلحقها ايضا من جهة الطبيعة ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة وهي لا تحصل الا للجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد من هذا الوجود وتأكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال كما ستحققه في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومباديه قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال

الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي يلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مقدارياً او عددياً او نوعاً واقعاً في التغير
كالعلمين الآخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صوراً او اعراضاً او نسباً
ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما تعرفها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات ناشئة
عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسباباً وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق
معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لايخ اما مباد لكافتها ومنها
فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة
منها صح صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعاً وتصور مهيتها اسماً واما المبادي التي تخص جزئياً جزئياً من غير اشتراك
الجميع فيها فلا يبعد ان يبين العالم الطبيعي اثباتها انية ومهية معاً ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مبادٍ عامة مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس وطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدئ في السلوك مما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص
وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بحده وحقيقته فمعرفتك
بجنسه وهو جزء من المبادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضاً كالفاعل والغاية اقدم تعرفاً في ذاتها من معلولاتها وكنا قد اوضحنا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج
الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقاً للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص
الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولاً من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى
الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة
فان كانت جزئية فالمقصود الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد
حيواناً مطلقاً ولا جسماً مطلقاً بل ان توجد اولاً جسماً خاصاً ثم حيواناً خاصاً ثم انساناً ما وهكذا الى ان ينتهي الى حقيقة خاصة
جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولاً وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف
منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل
الطبيعة ليس الا انحاء من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض
مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من الطبيعة
متى كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي وجنسي او غيرهما للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها
الى تعرف الآخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يتفطن به اولاً من صفات الموجودات هو المعنى المشترك
بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي
الى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات واوائل المفهومات التي لا كمال يعتد به فيها وانما يتميزون
بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات ممعناً في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء
الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صوراً عقلية وجودية وذواتاً كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان
حصول الاحساس كان متقدماً على حصول تلك العمومات والخصوصيات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات
العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات ويحصل الجسم النامي ووقف
عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف المطلب البحثي ولم يبق
الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس بالى العقل بما يفوته من معرفتها
انما هو صح لان وجودها كمال للموضوع الجسماني وليس كمالاً للموضوع العقلي **فصل** في تحديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذوها

على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد واسباب سنشير اليها اما ماهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث
قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق ماهيته واما معنى الحركة
والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مبادٍ
وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده
وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض
يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح
ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد الاشكالات
والتكميات وكل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي
للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم
التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير بنسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا انظر الى ذاتها
غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من جهة طبيعة مطلقة
جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير محفوظة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من جهة طبيعة شخصية لها
هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سيجيء الاشارة اليه ان
وحدتها الخارجية التخصيصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لغاية
نقصان وجودها في ذاتها خالية عن الصور ويكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها
بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي يحصل الجوهر
المادي لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان الجسم بما هو جسم مبدأ من قريبين اثنين
احدهما هيولى والآخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت
صورة عرضية كما في الاصناف الجسمية كالابيض والماشي والضاحك ويوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور
الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تخرج عن الصورة التي يقومها الا بتعقبها وتكون الصورة التي يزول عنها لولا ان يزول لها
انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ليس ان تقوم اللاحقة من الصورة
بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل كان من
الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة احدثت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا
يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بعينه
وهذا بخلاف كل جوهر احد مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل
الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل
ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من تمام صورة الامتداد المعين
فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون غير المتبدل به ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المتممة
لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعدد
وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا ماديا لحقيقة
معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النامية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالتشخص
ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مبادٍ
ايضا فاعلية وغائية فالفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في موادها تقوم المادة بالصور وجودا وتقوم منهما المركبات
تفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها ما طبعت هذه
الصور في المواد والكلام هيهنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ هيهنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المشتركة
اما

فهيهنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه ههنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلاً اولاً يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركاً فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه فهذا نحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركاً بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية اقول فيه بحث اما اولاً فلان الذي ذكره اولاً في تبيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر الاول من المبدء الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالية الاخرى بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدوراً وفعلاً من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي يجري مجرى المادة وايضاً الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صوراً بل كانت اعراضاً لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانياً فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولاً ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثاً فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائماً اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضاً ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الاسطقسات كون الوجود اولاً للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور واما رابعاً فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبحوثاً عنه في علم فما هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانياً لا يجوز ايضاً ان يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة والحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريباً من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذي يترتب منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وسبيل هذا الفاعل سواء كان واحداً بالعدد او كثيراً بالعدد وسواء كان فاعلاً لغير الامور الطبيعية ايضاً او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحداً او متعدداً وكذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر الاول من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري النزولي فيبتدئ الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير واحداً وممكن فمما ليس في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا ايضاً وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشيء متغيراً تغيراً طبيعياً اولاً وان يصير بصدد الاستكمال كمالاً ذاتياً او عرضياً او كائناً وان كان المفهوم من كونه متغيراً غير المفهوم من كونه مستكملاً والمفهوم من كونه كائناً او حادثاً غير المفهوم من كليهما جميعاً لابد وان يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت ومعلوم انه لابد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما التي في نفس الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود وعلى هذا يجب ان يكون العدم معدوداً من جملة المبادي المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء متغيراً واذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

الامور الجزئية صح

الجزئية

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه سبب بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء ولو نوقش في اطلاق اللفظ قيل المبدأ هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لما في ذلك مع قائله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه فالعدم لا بد من اخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسان بل لا انسان في قابل الانسانية لكن الكون بالصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشيء كان عن الهيولى ومن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فاسم لا يقال كان عن الانسان كانت السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال المادة بصورة كمالية يوجب وجودها فناء الصورة الاولى وحال الذي وجود بها فالاول كالنطفة اذا تكون منها انسان حيث تزول عنها صورة النطفة والثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما وتشكل ما كالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال بصورة تقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية مع ذاتها وصفاتها الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة من او لفظة عن كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال من الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا انفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال التوقان الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شيء لست افهمه اقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال

فصل في كيفية كون هذه المبادي المقارنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من رأي الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورة ما لا يفسد طباعها ولا كون هيولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول لما الذي ذكروه من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يقوي هذا الظن ان الهيولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية وقوة وصورة فلا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحاديا على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست بمادية بل عقلية واما المبدأ الصوري المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يتحصل به الهيولى عنده هي الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه

[illegible]

فكيف لم يصر اختلافها موجبًا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبًا لاختلاف الهيوليات مبطلًا لاشتراكها للكل على ان الهيولى لضعف
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدأ الصوري المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد
واتصال وانفصال بل الانسب الصور في ان يكون مبدأ صوريًا مشتركًا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانًا واحدًا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسمًا
واحدًا مشتملًا على جميع السموات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعي فيها ترتيب نظام بين الارفع
والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان بدوام الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضًا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى لا يناقض كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل للقوة وجود الشيء
والامكان الاستعدادي ثم الحدوث وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشيء صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيًا واما الذي قررناه من الصور فان يكون مبدأ صوريًا مشتركًا فينبغي ان يكون له جهتان احديهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد للنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شأنه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان
المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدمًا وهذا
المفهوم الكلي المشترك بواسطة لا يكون ولا يفسد على نحو ما مر للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد اشرنا سابقًا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها مخالطًا عدمها ويتساوق فيها الوجود والعدم وان لكل منها
حظًا من الوجود ولوجودها حظًا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد
الاخر وفساده وبالجملة الكل ... المجموع للكل فيما يعتبر من الزمان فكان له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذا حال الاتصال
المكاني للجوهر المقداري المسمى بالبقاء والوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل منقسمين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع
العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدمًا واحدًا مشتركًا بالمعنى الاول ايضًا وان كان ذلك
العدم متضمنًا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوًا من الكون ايضًا بالعرض ومن الفساد ايضًا بالعرض فكونه ان
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجودًا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودًا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونًا وفسادًا بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونًا وفسادًا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض وللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضًا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

على هويته

كون الاخر صح

هو صح

على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدريج في الوجود لا يحصل الا بالتدريج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم لم يكونا وفسادا بالذات ثم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هي عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امورا شتى يختلف في معنى تلك المسمية بالتقدم والتاخر والاشد والاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في امر التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر فيهما في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونهما جزء وبحسب ايهما احد جزئي الكائن الا انها مبدء فاعلي وان جاز ان يكون مبدء فاعليا للجزء الآخر لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدء الفاعلي والغائي للمركب بالنحو الاول ولا بالنحو الآخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما

فصل

في ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر ماهيته لما علمت من انها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام لتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة ينبغي ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منا لا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود المعلول كما ان الصورة تمام ماهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كما له فالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هي اخس منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا ينضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقايس بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية فان مستنبط الحديد وكذا محصل الحديد والغواص وكذا محصيل الذهب وغيرهما من صورتهما والذي يظهر لنا مشاهدا الراي افاده ابانا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية وتوعاتها التي هي صورتها ومما صاحب هذا المذهب بعينه نفسه فان ان افعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كان امرا بالقوة ثم من اي الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض وهي التي تجره وهذا سائر الى اثباته فان لم يقتصر للوقوف على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتسب عليها بالحصر والتذويب فعل ذلك هو صورة صناعته ثم محصل الحديد بغايته وهو موضوع لصنائع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح الصورة فقد يقنعوا ان يجهلوا المادة له المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة الواحدة مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال ولا مادة اهم استمراكا بها ولعله عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها اوايها بالقوة كل شيء يكتسب علما بالصورة

التي هي مثل هذه المادة اما واحدة والمادة الحادثة اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام غرضه
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة
العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومهما جميعا يتمم العلم بجوهر الشيء اقول ليس مراد هؤلاء في اطراح المادة مثل مراد اولئك
في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخرج عن صحة وقوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار ماهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان ماهية
الصورة بحسب مطلق وجودها مفتقرة لتلك المادة كما ان ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة
الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية
الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد
ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بماهية كل من الانواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الجسمانية
لم يبعد عن الصواب كثير بعد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوبة في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة
غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب فيجب ان يكون البحث حريا بان يكون نحوا معا
لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكروه من ان لا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى في علمنا كذا
وكذا الابيل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي
مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء
فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء تعليلها هو التي بها صارت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في ذاتها ليس يجب
ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات
الى جانب مادته الاولى ولو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شيء
من انواع الاجسام في الكمال الا المعرفة بالهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والذي يسمح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدثان والحركة
والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته
وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء متحرك نحوها واستكمل بها **فصل في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي من**
مادته وصورته الجوهريتين عهدنا مواقفنا المنقطعين ببعض المتاخرين من اعلام بلدتنا شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي
وبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث
يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني منها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان
اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل
ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت
واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان
يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالحصرم اذا
صار عنبا وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا
المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط الا ترى ان اللونية
لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي
اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم
نام والانسان حيوان والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث
الماهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في الحمل لا امر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل

هذا الواحد الطبيعي الجزئين واعتبر كلاهما غير الاخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر بتعبير عينه لا ان
لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظر الى شيء اخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان
حسي وفصلي ثم انعدم ذلك من حيث ان احدهما عين ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستحالية الطبيعية
والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صار نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا ومثال الثاني الشجر اذا قطع
او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في
الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في
البسائط الخارجية لانها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يصح حمل
احدهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على
الاخر ويبقى هو هو ويبقى المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن بعده وحده فيكون
عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا محة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد الثلاثة مثلا لبس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء
حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو جزء ناري بالفعل يكون جسم
واحد نارا وياقوتا معا وهو جزء ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء افرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلاثة لم يكن تركيب المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر ينقلب اخلاطا
والاخلاط ينقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو
اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك
ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي
بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك
حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوى مرتب
في صنفي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى الاولى والتي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره
الشارح القديم في شرحها من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في التحصيل ان الهيولى
شيء ليس في موضوع فهي ادون جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بسبب
الصورة كيف لو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح
تعريف الفصل بانه ماهية النوع لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال
ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان
ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن
مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات مختصة للبدن وكل ما اتصف به
مبهم لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه بقوله انا هو
المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فيقول انا اجلس وآكل واشم واذوق ونحو ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها من صفات البدن
وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة المعينة لا تقوم بموصوفين لا بالعرض ولا بالحقيقة فوجوده
لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحد الشيئان في الوجود ويكون عين الآخر واذا ثبت

انها عين البدن ثم ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون عين البدن **اعترض الاثري تفصيا** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل ذات هذا الواحد كثيرا ما يحكم العقل بعلية بعض منه لبعض ولا يجب في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينها علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهية هذا باعتبار التجريد واحد منهما محمول على الآخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذا المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله على الماهية وعلى الآخر يسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون جزء غيره كان مادة وكذا حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل يجوز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء المادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتشابهة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فانها امر مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق بعضها اجرام الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية وانها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذيمقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا باطل لما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او لتجسم المجرد اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية النشأة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

افراده لان يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة
من ذواتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك في المكان والجالس فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المادي فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يعقله ويدبره امرا واحدا واما الذي لحقيقة بعض من العلامة الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لانم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم اتحادهما والاطلاقات العرفية لا ينتهض منها الحقائق الا
ترى ان العرف يصف البارئ تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازا بنوع من فيه
من الذاهب المتحير والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات
بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على البارئ جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما صرح به الشيخ في الشفاء اذ هو جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد ولا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء في ذلك بل قبوله
لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك
للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق وعن الوجه الثالث
بانا لانم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار احدث لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها بحسب محمولا وبعضها غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون
موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث به من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام هيهنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء بعينها
مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة النوعية للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والجسمية المنفصلة عنها بعد الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدأ وان كان له وجه لكن يجب ما القيام واما الاتحاد وتجرد النسبة الى المبدأ غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل
بها على ذلك كالحداد والتامر والمتمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ واما الثاني
فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان تتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة وضعية
تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما مع الامر الآخر قابل للتحليل
العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لانم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك اي لتجسم المجرد او تجرد المجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين متمايزين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من تركيبهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا
مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولان تلبسه
ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذه هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العري
والاراد وابن العاري على هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان يقال
الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والتشكل واللون دون النمو والاحساس واذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز
ويبقى فيه ادراك الكليات فح انقلب الى امر مجرد بجميع المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فحينئذ السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شان ساير الصور لا جزءا تركيبيا
انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا انه موجود واحدا هو الصورة ووجودها بعينه
وجود ما هو المادة بمعنى ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بينهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار
التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقيل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور
بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا الا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النبات
وان اخذ مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
هي بحسب ضعف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد
الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف وفي المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا
الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا
محضا فكذا الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن
لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود آخر وينقلب
الجوهر مارا فاخرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك تومهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصورتين واوردها صاحب التجريد بحاشيته على معاصره وان
كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما ادبناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسايط فان العقل يحللها الى جنس هو
اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض ولو كان الحال على ما ذكر لكان لتلك
الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها مع اشتراكها في الجوهر
لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما يحصله
من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب
ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس الا ان
مراتب الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله الترتيبية والبعيدة والاخرى ليس ويه مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة باعتبار احده وجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والوجود فلا فرق بين ما سمي بسيطا وما سمي مركبا كما هو المدعي وما انا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد توجد
على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالجسد للنبات والطعم للحيوان بالصورة او اوحدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمجموعها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود بحيث يصدق عليه جميع المعاني التي صدقت
على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل الاخير ويترتب على هذه الصورة ايضا جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولكن
المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية ماهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يكون له الصورة العقلية
وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة
معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا النسبة الجنسية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي ولعل اطلاق المادة والصورة على
المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لاجله يحصل بها حقيقة ذلك الشيء وصورته
هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات مخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من حلول
الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقاء صور العناصر على ثبوتها تقدير غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم
الصورية ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكان ياقوتا على انا سنبين في مبحث المزاج زيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافتها في هذه الانواع الطبيعية والدليل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا مدخلية لها في الماهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب
التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة فتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون
او لا لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء و
طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان الحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها ادون بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال العلامة
الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى
والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتالف منهما ذات واحدة
وكذا ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا اختصت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان
الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي ههنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك
ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب اي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود آخر في العقل مجردا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها وحدة بالفعل وكثرتها بالقوة
وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا للحمل بمعنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه ينافي ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا النحرير المدقق والفرق بين الصورة

والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة
والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا
خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
مهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو بها هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف المهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته
انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده
ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يقول
به عاقل ولو كانت الصورة مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وصح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه
فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها نفي سببية فاذا قيل مهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل صورة   الغير
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف
الشيء بمهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم المهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بانه الانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان
اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يكون
بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والمهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يجعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره فانا الانسان مثلا تمام مهية الحيوان ويجب
وقوعه في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته
وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه فوجود كل شيء بعينه
نحو جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبيته والسيف سيف بحدته لا بحديدته والحكماء ذكروا ان فائدة اقتناء
الحكمة وغايتها ان تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجوده وما وجود مهيته فتبصر واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب
الذي من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان
على ان طبيعة الناس مائلة الى التقليد والاستيناس وهذا المطلب شديد الغموض لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
وانما كان سدده هذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قواعد مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان المادة
التي هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها ان بعض الصور الحسية كالنفس مع كونها طبيعة
حساسة فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومجردة بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

ومنها انه يجوز ان يكون امر بسيط عين ماهيات كثيرة قد صدقت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات جما الحري بالجري على لسانهم والغرض مما نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره وهو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه ماهية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احدهما تضاف له هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد فتحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها احدها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء في قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان يضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة الى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة الماهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فان نفي الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير الماهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم بانها عين الماهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي

فصل في نقل اقوال في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا

قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجردة بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على المجرد حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وآثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول قد دل برهان على ان افراد البشر ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزية كما ان الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد وتنتزع عنها الغواشي بعمل وتجريد ويرجع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة ومن شأنها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الحقيقية الانسانية المنشأة من نشأة الجماد والنبات كيف تكون صورتها التي بها هو ما هو عاقلة لذاتها ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا يكون مدركة للكليات الا بعد الموت اقول ان الموت كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا يبعد في كل تعقل وادراك لمعقول اذ كان التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص [illegible]

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن قطع
البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما يابى ان يدبر الجسم
الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبيه ما كانت النفس ولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته
ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
واما انكارها لاستحالة المادي الى المجرد فبناه على نفي الاستناد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة
ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
اذ النفس اولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال لا يقال ان التركيب الحقيقي بين
المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود
كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير
فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان
كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول
قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل شيئين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين وعرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف
نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع
هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطها
بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عدم حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و
التدبير يوجب ذلك مع ان الاولى اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
متحدة بالبدن وليس بينها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نسلم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن
ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها
وتفعل غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها
امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
بين اجزاء ماهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متحدا لعين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد يابى بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط
الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض من هذا الفساد
والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو غلط كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس
والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجدي اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح
انهم كافي في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشأة التعلق ونشأة

المجرد

المهر وكذا اختلاف القوى فى الدرجة والنفس واحدة وقد لاح لك من حيث ليست القوة الحسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احديهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة
بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضى ان لا يكون شئ من الانواع
حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة فى الوجود الخارجى فلا يكون
جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادى بين الشيئين
لا يقتضى ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان
يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها
من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هى بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلى للهيئة والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة
حملها من حيثية اخرى وهى ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات
عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا آخر من الوجود فى الخارج وكذا الفرق بين المادة و
الجنس بان المادة بما هى مادة امر يوصف بالقابلية والاستعداد يوجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هى جنس
اى ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا
وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل فى ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة
وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضى الشئ كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشئ
وعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا بذاتها
بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المتقررة فى الحدوث اليها وهكذا فى غيرهما من المواد والصور وبهذا
يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع اجزاء المنى وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذى سبق
من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التى هى صورته كيف تكون ما قبل بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب
ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع فى بعض الفصول
الآتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبيين هذا
المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان فى كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى ذروة التنقيح ومشرب
التحقيق حيث ارتكب احدهما نفى وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما فى الحيوان ونفى وجود النفس والبدن فى الانسان
بل نفى وجود المادة والصورة فى كل نوع حتما واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية فى هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك
لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشئ منحصر فى هذا المعنى المصدرى الذى يتكثر
بتكثر الماهيات والمعانى الكلية فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شئ هو عبارة عن اتحاده
بمفهوم الموجود المشتق اى هذا المفهوم الكلى الذهنى ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص
والمادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها وان الاشد وجودا او الاكمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد
بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما
زعم العلامة الدوانى حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافى ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية
على العينين الاطلاقية والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لا يرتضيه امرء صحيح اقول كل الركاكة فى هذه المناقشة فى
التسمية والمضايقة فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى **فصل** فى تتمة القول فى احوال العلل من حيث كونها مبادى للمتغيرات
والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير
ويقتضى سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم عنصرا وسببا فاعليا و

صور ١

صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي
واما تحقيق ماهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل
في الامور الطبيعية هو مبدء الحركة في اخر من حيث هو اخر والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان وان بنفسه
اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب في هذا
ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار اذ ليس
هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق
والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرا
يعطي الصور وكل من المهيئ والمعطي مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخرى وجودا من التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المتغير المشوق فان من جملة مبادي الحركة هو الذي يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة
بتوسط امر اخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء بل نقول ذلك المثير المتوهم ربما
يكون مبدء لصور نفسانية متخيلة متجددة كارادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدء قريبا لحركات بدنية
حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يتساوى ان يكون هي التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه تسميته والتي في
النفوس ارادية لم يكن بعيدا والحاصل المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء
كان متغيرا او لا واما المبدء القابلي اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها وهذا اخرج نسبة الملزومات الى لوازمها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا تنفك الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر متقدما اي
سببا ولا متاخرا اي مسببا واما ان يكون المتقررة في الذوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده
ليس متعلقا بالمادة بل بمادة اخرى ولكنه يلزمه اذا وجدت يقوم مادته وتحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة
لشيء ومتقومة لشيء اخر لكنه ربما كان ما يقومه امرا مفارقا لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كان يتكلم
في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقويمه باسمائه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجود بان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الاخر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم
المادة بمقارنته ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما يقوم
المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا
من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول وجدانا في المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه كان
له مثال فهو النفس والمادة الاولى والجسمانية في قوام الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدهما بالاخر واما الذي مثل به
من المعية بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي
بين تاخرها من اشياء وتقدمها على اشياء وان لم يؤخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او الى

كلا

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقية ثم قال وللمادة مع المكون عنها
التي هي جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل منه المناسبة الى الصورة مع المكون فان المادة قد تكفي في وحدها
في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفي نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان ينفعل بعضها من بعض وتستقر الحالة
كيفية متشابهة تسمى مزاجا فح تستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اي صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة المنصبة مستعدة للصورة وهي ح بما هي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور لصورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس وجوداتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها الانفصالية للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كيفية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال
الشيخ فاول اقسام المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب قد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعا
ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المدن المجتمعة ويقال
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا وتفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة ههنا في المبادي بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له يوجب بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تنويع الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت بنوعها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى الجسم الابيض اقول جميع ما يحل المادة منسوبة اليه نسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
وهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لهيئة نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف
التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو هيئة المجتمع مثلا او هيئة المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي هي من المبادي للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اي كل ما يحصل به مادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم للمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوي وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعفت وحدته حتى تصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه من الوجوه وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد بنفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع يكون مصورة في المادة حتى كأنها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفي مقابلتها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية ونقص وتمام فهي صور لا مادة
لها وكأن المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله تحصيل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل متحرك بالقصد من فاعل لا لعرض
بل بالذات فانه يروم ما هو خير بالقياس اليه وربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبات بين هذه المبادي لما علمت ان لهوية واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه وفاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لا في الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد يجتمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فنقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فنقول لاني ارتضيت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين الماهية والوجود ليس مما يصحح كون الماهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها اذ كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود للفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع يحرك لتحريك المادة لحصول وجود الآخر لكونه اكمل وانه من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل وهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها العيني سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه هو وجودها الحاصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها وعلم ان لكل من هذه العلل الاربع سببين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما عليته لشيئين لانهما علة لصاحبهما بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة لشيء بعيدة فهما كانا علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو من العلية وهي التقويم وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق السببية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب بهذا الاعتبار يخصهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصناعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه ومعلولة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما بنحو من الوجود فلا يكون من الخارجيين

فصل في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلا وهو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليستعملها في براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

المادة والحركة في مطالبه فليس عليك ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليك ان يتامل فيها من العلل هي العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا بد والا لكان التي سببا للمسئلة فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقول لكي يتنقم منه ويجوز ان يجاب بالمتبر او بالداعي وهو الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان او لانه غضب عليه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا هو القتال نفسه فليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لنا بها لا بسبب اخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها فى تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة فى المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفى الجواب بها ح هذا اذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلى فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادى مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوى الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفى ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدى الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية ويقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة اى استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المراة اذا سئل بها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هى المتممة للاستعداد فيقال فى المراة لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة فى المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفى ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد بسبب الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولى التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا للمقام من اثبات التركيب الاتحادى بين المادة والصورة لتوقفه بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك تحقيقه **فصل** فى تحقيق ماهية المزاج واينية العادة جرت بذكر هذه المسئلة فى فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعله احرى فى هذا الباب عن ماهية شىء ونحو وجوده مما لان يذكر فى العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها فى جزء الاخر لا تفاوت بينها الا فى الموضوع ذاتا او وضعا كما هو الجمهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سبب انيتها فاعلا وقابلا فان المشهور ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها فى الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المخالفة بحالها فالوا هذا التفاعل لا يحصل الا بعد مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لما تبين فى موضعه ان كل تاثير وتاثر جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر وفى الثانى فنقول اذا لم يكن النسبة بينهما الملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثانى بط لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسطا اخر وينقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهى الى المتوسط الملاقى وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقاة فظهر ان كل تاثير وتاثر طبيعى لا يكون الا بالتماس والثالث هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازى بان هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال فى جواب من انكر تادى اشباح المبصرات فى الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينهما مماسة لا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في
اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر
من غير ملاقاة انما يبقى صرف التعجب كما انه لو كان الاتفاق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا
اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا
المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول من شأن الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشيء قبول النصر وبينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة
وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مسالمة في باب ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه لم يكثر تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض
مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان
يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرائه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وحدته والعجلة من فعل الشيطان اما نسبته التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التأثير والتأثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصان كالتسخين و
التبريد ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التأثير والتأثر مختلفا في الموضعين
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب
الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الاسو
التي هي من متمماتها وكمالاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة التأثير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال
فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي مادي الوجود وذلك الفعل هو الذي يحتاج استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي الذي يجيء وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة واحدهما انما المحتاج اليه نفس الفاعل وحيثية القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات
والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاشعة
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما او مقدار
ما ومثال الفعل الالهي كفعل الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان
افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل
اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع
منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو مجاور له قابلة لاجل الاتصال او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان
بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي مما يكون منقسما بانقسام
هذا نفس المادة والصور المادية والارضية وساير الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها التابعة
وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية والملكية كما سيأتي او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر
الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو فرضت الحرارة الفاشية في جسمية النار متلاحقة اخرى من غير ان تلاقيه وتماسه

حتى يصير كأنهما ما لا اتصال جسم آخر بل لزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى القابل محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود امر قائم مفتقر الى محل بخصوصه ويحتاج اليه بجميع اجزائه وايجاده و
تاثيره ايضا كذلك اي يكون ايجاده او تاثيره على نعت الفشو والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر
مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استقريت وتصفحت وجدت
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب
نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة
بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية
واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليس من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا يتناقض بين كلامي الشيخ واما
قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا فاحد امثالها هو الاضائة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له
المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل
مناسبة الحرارة للنور فيسخن الجسم ثم بفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله
على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا مع الملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل
الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة والملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة
في ان تاثير جسم من غير مباشرة جسم وان يسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من
محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات السموات الا انها من محركات عقلية على سبيل التشويق
والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد بطبعه مثلا ثم لاجل اسباب فيه تحيل في تلك الكيفية الفاعلة والمنفعلة
باسباب داخلة او خارجة كمسامتة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة
بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويزه وتوقع نقل البرهان على استحالة ذلك فنحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى
تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على ما ادعاه فيه وايرادوا الاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
اما الاشكالات فمشهورة واشهرها ان ههنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما مر ان الكيفية
الواحدة لا يعرضها الاشتداد والنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور
يعود كاسرا بعد مصيره مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل سابقا فلا بد من ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هناك صورة مسخنة
هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة فعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل فلا محل
تلك الصورة المائية بفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية وثالث ان نقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة
القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لا لاجل حدوث حالة غريبة بعدها لا القاسر فههنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فمبدأ تلك
السخونة في صورة الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة
المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فقد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن
الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت بما يليه من مادة
ما يجاوره فيصير المجموع متصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا البرهان ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر

وتماس بعضها ببعض امع بقاء صورها المخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر منبعث الى الافتراق والميل الى الاحياز
الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويجبرها الالتئام شيء اخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لا
العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت
والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف
فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان
تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة
بالذات جهة اخرى من العشر سببا قريبة الماخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة
اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة
اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر
صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا معطلا
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه وهي بصورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب جهة اخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة والتحصل كما هو عندهم حيث صرحوا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فنقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاج اما المهية او لازمها او مادتها او صورتها
او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده محال اما الاولان فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف
افراد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير
واللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها
علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته
الى فاعله الذي هو الصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية الصورة
لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان لاختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدء
المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتا او هويته لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد بلا
مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة
بحسب الهوية بعد انها فيها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب العدد والكثرة كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

القائم

انقسام فيها الا انه سبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم
وقرروه في ابطال راى ذيمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة
واحدة لا غير وذلك ما اوردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في الذائب
الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في الذائبات
حال ذوبانها مع انضمامها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود بعيد حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو باطل وقد مر تقرير هذه
الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على هيئة الجواب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المتنبهين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
ينخلع صورها وتلبس جملتها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات
الجنسية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل
المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم
القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز الى
جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير
وعدمه اولا تكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بحسب ماهياتها او
لامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان
لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك
يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها
ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان
موجودتين عند كونهما مفسودتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد فاقول
اما الحجة الاولى فهي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها
تاثير وان يختار الشق الاخير من التشقيق الذي ذكره وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطر والرسوب لامور خارجة قوله فجاز ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان وبدنه وجمله وغيرهما وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء
الغير البسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل
جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتميزة في قبول فعل النار واثرها فيها
من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بخلع صور اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية لها
الصفات فاذا تسلط عليه النار وتفعل فيه وتؤثر فيها اثارا مختلفة فيذيب بعضها ويجمد بعضها ويبخر بعضها (?) لو اوردا لتفوق في المركب
الذي هو مثل اللحم والعظم فيختار من التشقيق ان اختلاف اجزائه بالماهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اورد في مثل
الذهب او الياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت فيهما
ولا يرد بهما واما الحجة الاخرى وهي ايضا معقدة فتوجيه احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المحكي
الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعدما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

فيهما عنصر واحد استحيل في كيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور العناصر الثلاثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر من حيث انكساره كاسراً وكون المنكسر بعد انكساره كاسراً للكاسر وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لا يكون صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول يجري مثله جواباً عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين صادم للتحقيق فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسداً للمفسد وان كانت كيفية شدة لكان الكاسر كاسراً للكاسر وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الآخر لان الصورة لا تفعل فعلاً الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل في تتمة الاستبصار** ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضاً ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانية حجتيه الى ان قال فيكون الحاصل اما الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الآخر وهذا مع وان كان شيء خارج ابطل صورتيهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من رأس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكائنات بلا مزاج الى آخر ما ذكره اقول هذا ايضاً لا ينهض حجة علينا بل على صاحب تلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب ان يكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما الاحتياج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان الحادث من صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كانت منها صورة اخرى اما من صور المواليد او من صور العناصر بسبب معين خارجي فهي تجرح بها كيفية ذلك العنصر عن صرافة صورتها ويدخل في حد التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فعلى هذا كان اشرف صورة واكمل كما لا كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات وانما تغيرت الكيفيات فيكون النار موجودة لكنها معتزة قليلة والماء موجود لكنه يسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط ويكون تلك الصورة لنفسها من القوة التي لا تتجزى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولو تقسد لكنت صورة اللحمية فيكون من شأن النار في نفسها ان يعرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحماً وكذا كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حد التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدحرج ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من شأن البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب في المزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكرها في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالاً عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الآخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة عنده بسبب ما يقع بينهما من الفعل والانفعال واما اولا بعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة واذا تركبت فانما يقع بينها تركيب يعبر كلا في الشيء بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعدها المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة يستحيل الا بعد اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا يحدث ولا تحل الا المادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاونين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معاً انتهى كلامه اقول هذا الكلام يطول لم يقدر حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا اشتراكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصراً وباقياً مثلاً وهذا مختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال آخر غير ذلك الاشكال ولنا ان ندفعه ايضاً عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الحاصلة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد لا انها

وان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفية الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى تقدير
ولا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الاحتياج الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يريك ايضا خفاء بطلان ما تقضى به عن ذلك من القول بان الصورة
الكائنة سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
التفاعل الا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان
الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب الامتزاجي كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى ولا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار العناصر فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات في الجملة
امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اي عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه
ان يكون غير مستحدث لاهل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل
الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن المزاجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بتلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التي
التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على انه يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا
بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو القوة الشيء الذي كان اولا ثم تشنع على المفسرين بعد ما ذكره في هذا الفصل المذكور نعم
قال المعلم الاول فان قواها لا تبطل وعنى بها صورها وطبائعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العائق عنها
صدرت عنها الافعال التي لها بحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بدا لها بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف
لكن المزاجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة المزاجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على انه يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من المزاجات فيه قوة وجود تلك المزاجات
لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة
يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما
توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للقوى عليه **توضيح لمي** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب اللمي في ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها
وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الخسيسة ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان
ما له ضد ان يفسد بضده وكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بارادة منبعثة عن
الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان
حضوره يلازم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابلا لعدمه لا يكون له وجود الا معا

من الوجود ولهذا لا يبدل ذاته ولا امراً آخر غير ذاته فكل ما يبدل ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فاول ما يقبل من الحيوة لا بدان يكون وجوده وجوداً بعيداً عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها لو حصل لها كيفية لانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضرباً آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي ضرباً من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكما لا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا دثار من احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطاً بين الكيفيات وخروجاً عن اطرافها المتضادة قبلت نوعاً من آثار الحيوة ضرباً اقوى فيفيض عليها صورة نباتية يترتب عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد البدل وزيادة على الاصل في الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية في اللطافة نالت الشرف الاعلى وحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كانت حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا انفردت هذا عرفت فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضاً كلما هو اتم واعلى فيرد له عنه القابض الذي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل بكيفية نفسه الحيوانية لافادة ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ وعما يها عن ان يكون معها صورة اخرى يحصل بها حفظ من صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فهذه المقامات كلها ثبتت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل المنفك ذواتها عن وجود ... كما انه عليها ولا انك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص بين نقصاً كالخط قصير اذا طال وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتاً ولا فعل له الا فعل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجوداً وانما يتم له الابتداء وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجوداً واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان منفرداً وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجوداً واشد وحدانية واكثر ارتفاعاً من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعاً للاشياء واوفر آثاراً واما الاخير الذي البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان وافتقار فيجب ان يكون ذاته كل الاشياء ووجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دلائله بما لا مزيد عليه ولنذكر من ههنا **فصل** في بيان ان الوجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان فيهما طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مرتبة من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد واعضائه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة كاملة من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف حالة يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فهو مروية عن المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله ويجيء ذكرها في موضع يليق ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب كل شخص شخص وان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير وان لو وجب حصول الجميع يلزم منه ... كل

شديد

شديد وضعيف عدة عير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد وقوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاقسام
الثلثة مراتب متفاضلة في جنسها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس انشاء الله فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال
الاكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية الا لصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة ثم ان
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى التوالي ولو كان المذهب
الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس الى الاخس على الاشرف فالا
الاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق من هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة
اذا كان المخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور والمغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على نحو
وحدة على نحو كانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل اصناف
الصور الجمادية وافرادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى
رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو اذ لا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
يضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم صورة نوعه لا يقتصر على هذا بل يقصد الدوام في الوجود لا شخصا
وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهيته فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته
فالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير هذا حالا زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم تقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويترقى ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته واشرفه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والنخل والمسك الا انها تعد
مخالطة القوى اعني قوتي ذكورها واناثها متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غايتها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات
في تميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة فيتصل من وسائل الحيوان امور يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي خالف
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم فاذا فارقت النبات وانقلع من ارضه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الذي يسر اليه غذاؤه وكونت له الات
يتناول بها حاجاته الى تكمله فصار حيوانا وهذه الآثار ابتداء افق الحيوان من اول ادناه ويتفاضل فيه فيترقى بعضها على

بعض كما كان في النبات فلا يزال يفضل فضيلة بعد فضيلة ويكمل الافق كما لا حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصول
الى ما يصلحه ويتألم بوصول مضارة اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
وان كانت قوتها الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي اعطي الانياب التي تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبرزين واما ما لم يعطه سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو انه اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور
او المراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص ونعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما تشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء
ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فيقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ
من ذكائها الى ان يكتفي في التاديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه
غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الافق الانساني المتصل بآخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك
من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا يتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى
ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والاكوان
المحسوسة ومن هناك يبتدئ فعل النفس والاكوان الجبالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن ههنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملأ الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد
الموجودات ويتصل اولها بآخرها وآخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي المتاحدة المتصلة حدودها وشبهها بعضها ببعض لو جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت
واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت قدرت ما اوما ما اليك وفهمت اطلعت على الحالة
التي خلقت لها ونابت اليها وعرفت الافق الذي تتصل بافقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك لطفا
عن طبق يحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت الى ان تتدرج
الى العلوم التنزيهية التي اكتسبت الآن بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل

السكاسر

العزيزي ونصل الى معرفة الحقائق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وحينئذ تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض
الالهي والسكينة فتشكر عن فلك الطبيعة وحركاتها ونحو الاغراض المناسبة وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيتها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من مبادئ الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يمكنه الا بعد ان يحصل جميع
ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غايته اتصل به اشرف نور الافق الاعلى الالهي فيصير اما حكيما الهيا بانثيال الالهامات فيما تصرف فيه من
الصور العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا بآيات الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير واسطة بين الملأ الاعلى
والملأ الاسفل ومبدء هذه الترقيات والتحولات التي تخص الانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتأدى به الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم
والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على نحو التسخير ربما اشتاقت الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرء عليه بمنزلة مريض تاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكمله ولا يوفيه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله
فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى
طبيب طبيعي ولذلك كثرت حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع الفائقة التي تسلكه
بذاتها من غير توفيق الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احدها كان بمحض وجوده من
الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعلمات ارادية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء ولو لم تمسسه
نار التأديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه ببعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الاجسام التي يتصل بها باينها ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود منفاصلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان للمادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة لا قوة لها وكمال لا نقص فيه وان
الانسان اخر موجود ختم عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقائق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي صار الى جمعية حقائق العالم
حقائق الحق من اسمائه وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المرتبة الرفيعة
اعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واسجد له الملأ الكريم الاخص فما ظنك بالملأ الاسفل الارذل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال
ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي فاض بوجوده وجود الكائنات واشرق بنوره انوار ذوات الانيات وهوية الممكنات ابدع الجواهر العقلية الناشئة عن شعاع ذاته وانشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وحلى صفحات الاجرام العلوية والسفلية بكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوات الكائنات لترادف رحماته وتجدد شؤون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل امانته ولاثبات ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا لمصحف آياته وقارئا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المؤيد المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الكلم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفين الاعلين خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاها من لدنه عند من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المبين بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من آتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم ينجي بها ارض الجهل نفوسا تهتك في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهارها وذكرها ونشرها امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا لمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فهمه حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب فمنه الاجر الجزيل والذكر الجميل فهو سبب ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم فمنها ما اوحى الله الى نبينا آدم ع انا المستنطقين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنائع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفي وقوله ص لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قد رفعنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس حققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قلما اخطأوا في المسائل والاصول المهمة وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يبعد الخطأ والنسيان فيها من الانسان ولا يجوز عند المحصل فيها التقليد ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى من انحرف عن طريق الهدى والمأوى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يتوجه في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين ع انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب زكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي ابتغاه ومناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض باطنية اعيت الحكماء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي ص انك لا تهدي من احببت لا جرم ما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالانبياء الائمة والمشايخ الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب لا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تع ولو جئتهم بكل اية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب يفرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا وحكموا من مقدماتها سطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة الذي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الاخر المشار اليه في قوله تع والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله واثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل في حكمة الله واياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا الا تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون ذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ووبخهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وخفيات الاسرار المكنونة فيما له الخلق والامر وقال تع ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لا جل ذلك لان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فادلة البرهان والقران اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد وهو الفوز بالبقاء الابدي والخسران الابدي واما قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات المسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الذات وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومصادقة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الاخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة استودعها البارى اولا عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقراه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه محكم اياته وهداه سوره واصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا للعالم العلوي وخليفة الملكوت السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن ادم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد عن صاحب شريعتنا في صفة اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف مقام كن

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسينكشف لك في هذا السفر بأن هذا المطلب بالبرهان وبلغني انه ليت معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل به ملك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى في فهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا يلقه الا الى اهله لعامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد الذي والزاد للآخرة من التقوى وكنا منزلة من سهل طريقها وعرة فاز السالك والمجاهدة وسهل حزونها لمهتدي بها من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

الفن الاول

فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول

في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول

فصل

في اثبات وجوده والوصول الى معرفته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة امر آخر غيره كالامكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وتبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذا الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي القسمين يثبت ويتبين ان وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الناظرين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراكه معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع لبعضهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان النقص يقتضي المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحدان يقول لو اقتضى ان الوجود حقيقة الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول منشأ هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن الوصول الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات ليس مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة وحدة عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد تحصلها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جهة وحدة الاقسام اجناسا

بعضها ان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا تشخص بخصوص نوع او جنس وحصة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان قيل هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب الذات نجيب بان لفظ الوجود وان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود والامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها بواجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي يعم ... في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره **تنقيح وتهذيب** ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بما ملخصه ان المهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس مشتركة في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل المهية وكمالها حتى يحصل ما هو مرتبة مخصوصة منها مرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل متباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار والاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتباري عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي المهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شأنه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فانه للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فليجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعينه ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شأنها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على مهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من المهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الذات اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمهية الانسان او الفرس وغيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى متعينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحسب ما يحرزه العقل عن واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض بالنسبة الى تشخص كلي صار غير ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليس الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان متشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست قابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا محض الوجود واما القصور فعدمي ... حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بمهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد ... نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي مهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجب المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لو توقف في مرتبة تالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للتوالي من حيث كونها توالي فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا بقصور باهر اتم منه والقصور والافتقار بشأن من الافاضة والجعل ويتمان بذاته لان هويات التوالي متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد بخصوصه لانتاهيه ويثبت ايضا علمه بذاته وما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود ويثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم ويثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض بعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه فالاشد الاشد فالاشرف فالاشرف تثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال

فصل في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى منها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا لترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا لوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الموجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجود بما هو لا يمكن تخصصه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لان على هذا التقدير يحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يدور او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لانه الا ان يقصد هو حال الممكن عنه باطل فهذا ما وصف الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه قيل عليهم انكم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير موقوف على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال الطبيعة المشتركة على اخرى معلولة لحال الاولى ورد ثم اوردوا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم ونوقض على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره فقط وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند اخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سنذكر ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا انها تغني عن الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي انه لو انحصر الوجود في الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او تدور فانها دارت على نفسها لجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لا احد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض ولا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل
فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه لم يوافقوا الجواب بصحة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة معنى جميع الاحاد
التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة
الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا ان هذا
الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والعجب يقول نعم
الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال
وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان المجموع من الامرين او الامور وجود لغير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول
الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا
الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد
والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد
من الاحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا
الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك
وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح
وجودهما معا هو هما ماخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علة بمرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود وفيه ويرد على هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على
الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجودان ضرورة ان انتفاء الكل
انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول
الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا
واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق
لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الامور العينية الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة
لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ
من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا بحجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من
الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا
الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها
ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا لكان الصادر من الواجب في اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا
امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا

ولا جسمًا ولا عرضًا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الخونجي على لسان في آخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولو يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معًا شيئًا واحدًا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة تدعو الى كونهما معًا موجودًا واحدًا في الخارج كيف والمعية تؤذن بالاثنينية واما الذي في هذه علّة معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء آخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودًا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودًا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج ومن شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضًا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان مهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيًا لذاته في حصول وجوده وكان واجبًا بالذات لا ممكنًا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدًا او متعددًا مترتبًا او متكافئًا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعًا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في امر لا يطرؤ العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعًا انحاؤه حتى يصير واجبًا بها ليكون موجودًا فلا بد في كون الممكن موجودًا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكنًا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو الحق انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان اداه وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيًا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يعد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم تجويز عدمه بنفسه وهو الحق بطلانًا وذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضًا من كون الشيء سببًا لنفسه باي وجه كان مع محذور آخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودًا ابتداء حيث ان عروض العدم للابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له يمنع لحصول

فصل في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وطن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب ويناسب هذا البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات محصورة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضًا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئًا محضًا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئًا محضًا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدًا بالعدد لا كحكم بتوقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى ومتى يتقدم ايضًا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشأت ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء ربانى يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع او اعتبت الابتداء من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الآخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما او التسلسل في الاشخاص الانسانية بالأكل اولى قال المحقق الطوسي ره في الجواب انه صحت يا علامة

فى ما يسالـه عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور وههنا الا فى اللفظ لان الشئ اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده الى مثل ذلك الشئ
لا يكون دورا يؤدى الى انه لا يحصل ابدا بل ربما يتسلسل والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل
على المصارع انتهى واما الوجه الثانى منها فهو ايضا مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان
تقدم الشئ على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشئ واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر وقد مر فى اوائل
السفر الاول ان مبادى الموجودات التى يبحث عنها فى الفلسفة الاولى التى موضوعها الموجود المطلق هى من عوارضه ايضا ولا محذور فيه
كما نص عليه الشيخ فى الهيات الشفا واما الوجه الثالث فقوله مجموع الموجودات ان اريد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل الكل
منها مبدء على التقدير المذكور وان اريد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت
الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذى يلزم منه
ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشئ موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود
يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذ لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير
معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية
الامكان ولا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة فى هذه الوجوه بابطال التسلسل
ليتم الكلام والا فغير تام الا اذا ثبت ان جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون
للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الآحاد وقد علمت ما فيه **فصل** فى الاشارة الى طرائق اخرى
لاقوام اما الالهيون فلهم مسلك اخر وذلك لان لهم فى اثبات الوجود الواجب طريقين يثبتون بها وجوده ثم بعد ذلك يثبتون بها وحدته
وطريقة يثبتون بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شئ منها
واجب الوجود فيثبت امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرق اثبات امكان العالم الجسمانى وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها
لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المنفكر معترفا بهيولى هى ابسط
من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة فى مذهبهم
بمنزلة الصور داخلة فى الانواع ولا اقل فى الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فتعلق جميع القواعد والاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والموضوعات
ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشئ على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسمانى بمشاركة
الوضع والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا بد منها الى غير النهاية لبراهين تناهى الابعاد فيجب ان يكون
علة الجميع امرا غير جسم ولا جسمانى وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مسالك اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة
بعينها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجد حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة تنتهى الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل فهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود وقد مر من وجهه كما مر ذكره فى مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها فى فعلها
غاية فهى قاصدة للجميل لا تحرك لاجل شهوة او غضب والتفات الى ما يصل الى ما دونها اذ لا وقع لما عندها ولا العاية حال بعضها لبعض
والا لتشابهت الحركات ولم ينته عدد الاجسام الى احر ولم يكن غاياتها شهوانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التى تحتها
او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما بين فى موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسمانى ولا نفسانى فان وجب وجوده فهو المراد والا
استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وللسماويات
بعضها علة للبعض اما المحوى الحاوى فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر واما الحاوى للمحوى فلا يستلزم امكان الخلا والكواكب اشرف من غيرها
والشمس اشرف الجميع فهى اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها اما وقع اوهام
القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط فى السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت ما وراءها
ما هو اكمل وهو محركها لا على سبيل مباشرة وتحريك بل على سبيل تشويق عقلى وامداد نورى وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر فتحول ذواتها وصفاتها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل عم حيث نظر في افول الكواكب وغيبها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما رآى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تع وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فسافر بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو ايضا حسن لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهي اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة للنفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكال لان احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان لا يفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد واما المتكلمون فطريقتهم اقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ايضا لانا اذا بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زايلة داثرة في كل آن فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار

فصل في ان واجب الوجود انيته مهيته

استدل عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود في اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للوجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا وهو ممتنع وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث للزوايا واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فنجيب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت ان الموجود عندنا هو ذوات الوجود لا المهية لا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لمهية او واجبا فكما ان وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود والحاصل وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما يفسر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون
القابل جوهرا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث الماهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو ممتنع اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى واتصاف الهيولى بها ايضا بذاتها لا لشيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصاف الذي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لكن
بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع السواد واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون
الماهية وما يقال من ان الواجب يقتضي بذاته وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا
لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده وكان علة لنفسه قال وان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان متى لوحظ فان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود لكن ذلك امر بمجرد العقل بالاعتبار لا في الواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اساس احكام الاول
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات الماهيات بكون ماهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له ماهية هو الماهية دون الوجود فكون الوجود زائدا في الممكن ان معنى ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر وكونه عينا في الواجب انه بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وليس بالشيء منها حقيقة ثم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته من وجوده قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
وظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك وجود حقيقي يسمى بالوجود والذي ذكروه
انما يصح في هذا المفهوم العام المشترك دون حقيقة الوجود التي هي حقيقة كل شيء وبه يتحد الاشياء ذاتا وهوية ويختلف احكاما
معنى ومهية واما على ما ذهبنا اليه بحسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فمعنى ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا واقعا في الاعيان الا بالموجود
المعلولية كان ما قوامها الذوات الى وجودها عاما او موجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط ووجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب حيث ذكرنا انه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب ووجود الواجب تام لوجود غيره ومعنى الذات عين وجوده ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال له معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجاحد وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة
من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم
مثلا جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله
فيمكن ان يتصور له ماهية في تلك المرتبة غير موجودة فعند هذا الوجود الخاص كيف وللاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا
واجب الوجود لانه كما يوجد حدّه انه يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى انه لا يتجرد من نشأة الكون الا
ويصدق بحسبه ان الباري موجود فلا شأن من الشئون الوجودية الا وله فيه شأن ومنها مسلك آخر في نفي الماهية عن الواجب هو قريب
المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر
دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها
فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع
الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع
على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الجوهرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع
على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل
واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو ممتنع فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز
ان يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب **فصل** في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق ما ظهر به خاصة
في هذا الباب لم يتفطن به احد من قبل وكونه في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير هيهنا الى مسلك شريف آخر
قريب المأخذ من ذلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فاما ان يكون
امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما
علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل
لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددتين كان وجوب
الوجود عين الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار
الى الغير في التعين وكل مفتقر الى الغير في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته
ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ
انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها ليست كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود
شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه وان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون
وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته المتخصصة فلا يمكن اشتراكه وتعدده قيل
عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية
ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا متعينا بنفسه ولذلك قيل ان كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه
بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا
على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم ولو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان
يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده
الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود
حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن
واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من
ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى
تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية نسبتها ذاتية لكنه ينتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب انه بذاته فاذن نسبته الى الوجود

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكهما معنى لا يستلزم اشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدقت هي عليها بحسب انها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هي مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بينهما فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد ان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون نفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما واينا في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكيد نفسه فالخط الاطول من خط آخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصوره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط المتناهي فهو خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وخصصت تلك لعله مرتبة من الطبيعة الوجودية المعلولة تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدأ لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لابد ان يتحدا بان الواحد المصداقي لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما المعروض فقط او مداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستحالة كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فالخلف ولا يرد عليه بناء على ذلك المعذرة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لانه تتطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الا نادرا والشبهة ما اوردها هو اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تعالى هذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه اما البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع شركة الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن **فصل** في نفي

هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرحه للهياكل النورية انا نمهد مقدمتين

احديهما ان الحقائق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق وان كان العرف يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على ماء ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخن بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا بيانا مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لها هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فيتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث تتشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرتم من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان ذلك الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او لغيره فيكون الحس وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز واذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود تام قائم بذاته واجب لذاته اذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما واذا اتانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب وتحصيله انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات علمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من جهة العروض بل من جهة النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمتشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشترك بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا هو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للمهيات على ما هو المشهور الذي ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين

من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون
الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قال بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف
بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قد صرحوا في هذا الاستثناء ثم قال
ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر
عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع للمنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول
بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط
الكلام لتقريب المرام بحيث يقبله من يستحسنه اكثر الانام من ابناء عصره لكن عندي ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل
ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نسلم ان مأخذ
الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم
قيام مبدأ الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز
ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق في مثل الحداد والمشمس الحديدية والشمسية لا ان
النسبة اليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء ان للحديد نحوا من الحصول في الصانع لما كان المواظبة على استعمال الحديد والتشاغل به
صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان يمتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته
تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تعتبر
الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلي بلا شك لا خفاء في ذلك كذلك مبدأ الاشتقاق
سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدأ
اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة
الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون
لفظ الموجود وما يرادفه في سائر اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب
اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف
ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته
غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون لفظا
مشتق واحد له مبدأ ان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق
على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة فيهما وقد اعترف بانه مشترك
وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود فان معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه
في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر مع شيء اخر فلان الاسود يتحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس
مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باي طريق عرف ان الله تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند
الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان
ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستحالته للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ملزم
عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسائر العلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والتجوز
انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدأ واهمل فيما هو المهم فيهما وهو ان الباري محض حقيقة
الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة
بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت
كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب
لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجودا في الخارج عند الشيخ مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال ان مراده ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي
اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم
الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الوجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق
السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجوبا لنفسه الى قوله والجواب على تقدير تجرده الخ كذلك صريح في ان للوجود معنى
مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهب اليه جماعة من المحققين اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي
هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين بما ذكره لانه بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها
لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا هو الحقيقة وليس
لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما لزم ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة
في الخارج من غير فاعل يجعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة
التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصح عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن
انتسابها الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم
والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف
بها كاتصاف الموضوع بالعرض وبناء على عدم الفرق بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض
الوجود يستدعي المعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها بوجود عارضها
والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا
لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشربه
وحققنا عن الشوائب والكدورات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها
فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين
وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة
النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه كثير الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منهم ان فيه اثبات التوحيد الخاصي الذي
ادركته العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فتح باب التعطيل
وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاد مع
وتلك مرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بحلولها وغيرها والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق بعينه فهذا المسلك مبهم بعيد
عن مسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له تعقيب لعرفية تثريب ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان
وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان بين الاثنين منه معنى معروض لا اثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا و
الاول باطل لاتفاق هذا العروض لكل واحد من الآحاد والاتفاق بينها في الوجوب كذلك الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية تامة
فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لاتفاقهما والمجموع الى الواحد الآخر
وليس التردد في العلة التامة حتى يحتاج الى تعيينها بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه
كما في مجموع الواجب المعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية
في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد
من آحاده والآحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فكما عقدها تم استدلالهم هيهنا علمت انه نظر في موضعه ثم يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرره في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور ولم يكن
شيء كل واحد لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب معلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

المنقول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالته في هذا الباب لكنها غير صحيح عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان
واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغيرها يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي
بيانه من ذي قبل انشاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون
بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم
الاخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه
بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم ان الكثرة اما ان يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان لا يتحقق
الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلوب اذ فيه
تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب اخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه اخر فقال ما
حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كما ء موجود او انسان
موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا
مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس يقابل لهذا التحليل قبل القسمة وكان الف او جيم مثلا يحكم بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين
مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف في حد انه واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول وقد ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلول والحق
وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واجبا والاخر شيئا اخر لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان امرا
بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لا مر بيانها ولا ان يكون
شخصه لامتناع ان يكون الشخص علة التعين ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة
التخصص ولا امرا اخر والا لزم ان يكون شخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا ولعمري
انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى بان للوجود حقيقة هي عين
افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيرها ابيض بها
ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصون عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة
الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب
اليه من انه الوجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات
الثانية وان كان فردا من افراده وذات موجودية عليه بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا
شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا
من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم
المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ هو ايضا فرد خاص معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية فهيهنا قد حلل الى نفس الوجود
الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان ...
كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
انه ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد بها معنى الذي
يريده من الذات فلا يبقى للمباحثة الا في اللفظ وانت اذا قلت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل
لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان طاهر
لان ذاته وجود خاص هو منشأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لا بوجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته انتهى هذا تحصيل تمام ما اورد
هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فبما دفعنا ارد به الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الوجود

صدقا عرضيا كلما تحل ما لم
انه ذات البارئ الى ما
سميتموه الوجود البحت
والموجود المطلق الصادق
عليه

الخاص وكونه فردا للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس لا
بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد
مثلا فرد انه مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتباريان كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود
خاص هو بنفسه ما يحصل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر كذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران
بل ذلك المفهوم العرضي منتزع منه حكاية عن ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات
ومعاني كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى
لا توجد لحيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه
واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لانه يرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان
الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت مهية كلية فان المهية للشيء
هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرضها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث عقلي
وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات الباري موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بما
لذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال
للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها
فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب لذاته فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى
كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته واشاراته يأبى ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم
السادات والعلماء المصنف المؤيد من عالم الملكوت اسماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الوجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه بالحمل هو هو والحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم
مهية لشيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر ايضا فان كون الموجود موجودا امر ضروري لا مرية ان القوم ذهبوا الى ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لا يرتاب الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج
فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب قوله ورد عليه ان موجوديته بذاته
الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره السيد المذكور في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة
عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا
خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون بحيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون
له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال المقتضي هذه النسبة ذاته او شيء
آخر يعني الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه ذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية وهي جواب ما هو تقيا
عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية
عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لاحالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرهما ولما لم يجز استنا
مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد حكموا بان كل ذي ماهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط
الاول ان ما ذكره من انه مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي
والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون
المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق
لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او كمية فانا لانسا
كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو
مصداق للموجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق
مما هو فرد له مطلقا لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق
بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا نقول به عليه فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود او الموجود
البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله
وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في
بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع
حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والوجوب
مثلا الفلك ليس محض الموجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب
والاعدام فيه الى الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه
هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم
المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم
وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الوجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام
كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص
والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي ماهية معلولا لان حيثية
الماهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فالحيثية الاولى يستدعي علة ويفتقر اليها والحيثية الثانية قد يستغني عنها كما
في الواجب لذاته جل ذكره **تذييل وتبجيل** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود
حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس
هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور
وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود فينا
صارا منشأين لاحتجابه تعالى عنا والا فانه تعالى في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما
ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون
المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما
يفهم من لفظ الوجود كساير الماهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية
في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر ان كل ذي ماهية معلول
وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور
المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم ثم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود واتحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للعروض موجودية اخرى وللعارض موجودية اخرى كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية مع انه يصح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبي في الانسان مصنع جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قائما بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباريا ذهنيا زائدا على الجميع اذا تقرر هذا قلنا في الجواب انا نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي التي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الوجودات بل الوجودات متفاوتة في الوجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء اخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه متعلق لبس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الاثبات والحصول في الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد ذاتا كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به ومنه صار واجبا وموجودا فيوجب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجود الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع واناريته ونورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله طريق اخر اشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله فقرره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع اولا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المفصل بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما فما نقل عن ارسطاطاليس من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير مخالفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات الطبيعية التي يتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة وهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر هو الذي بالطبع بالذات نعلم انها كانت مجتمعة متحدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست متباينة ابدا وهذا خلف وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم ستجتمع ثانيا وهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا اسقى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارض المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارض المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتفقة

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا لصير بالطبع
الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك يمتنع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فلا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو
فرضنا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد احد متصل بها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من طرفين
او غير آخذة منهما بل على محاذاتها لكن الثالث بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من جهات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و
بيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كتامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه فاقول الطبيعة ما لم يتوقف على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم يدخل في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تخط الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يجاوز
بالى النوع الثالث كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الادنى
الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب ان لا تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة ان تمت جميع القوى الحسية بكمالها واستعدت لورود القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والتشكل فاذن لا جسم يتكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص وقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية
الا انها ناقصة وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلأ وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن محدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم حسا ونفس
عقل منته الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب لذاته كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارواحها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء رأسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم ايضا وما يرتبط به متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس متألف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن ايضا ذا علة وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في تجرد
الواجب عنها وعن الجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في سلبها طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مراراً من ان كل متصل بذاته او بغيره قار كالكميات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة فاولى
حد ذاته قوي الوجود وغايته في الشدة بلا تناه بلا شوب نقص وقصور وايضا قد عرفت ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة في الجميع فنقول لو كان
للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود
بالفعل بل بالقوة وكذا يتنافى التالي بحكم المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علوا كبيرا طريق آخر لو تركبت ذات الواجب من اجزاء فلا يخ
اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها واجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام
الثلاثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئا واحدا له
وحدة حقيقية والاجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد لبعض اجزائها
الى بعض افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور التئام حقيقة نوعية او شخصية من امور متباينة متعددة الوجود مستغنية
الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركبت حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال
باي نحو من انحاء التلازم واذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي
هو الواجب اما ان يستغني في القوام عن الجزء الآخر وعن غيره والجزء الآخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن
غيره مفتقر الذات الى ممكن ويتوسط الى واجب آخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب آخر وكذا التأخر عنه ينافي الوجوب بالذات واما
بطلان الثالث فهو واضح اذ كيف يتصور حصول المجموع الواجب من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لانه لو فرض موجودا في التقدير الاخير
لزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه
يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم ان يتقدم كل من الكل والجزء هيهنا على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب
حقيقة انية محضة فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له حدا ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تع مسلوب عنه الاجزاء
العقلية وما سلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفينا عنه الاجزاء
العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه معنى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل شيئا فنقول فذلك
الجنس لا يخ اما ان يكون نفس حقيقة الوجود او مهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا لان الفصل ما يوجد الجنس
وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب
وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر فكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد
برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ
لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تع عن ذلك علوا كبيرا.
تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعضها حقيقة الوجود او لا من ذلك وعلى التقادير يمتنع
الحمل وذلك لتحرف الفرض **فصل** في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئا
من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي مهية وكلما له
فصل مقسم وخاصة مصنفة او مشخصة فهو لا محالة مهية كلية فما لا مهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب [illegible]
لا مشخص طريق آخر اذا تم بيانه انه صاحب الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مخصص فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر
الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما مدخليته في ان يكون الجنس موجودا محصلا او النوع موجودا متمايزا في الخارج او العقل ولو كان
للوجود فصلا او مخصصا لكان شيئا مما له تقرر المعنى والجوهر وكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود ولا كذلك فيما
عن ان يكون مقسما للوجود كالجنس بالقياس الى محصلاته او نوعا كالنوع بالقياس الى مشخصاته اعداده وهو باق فانه في اصل سنخه
جمال المصنفون بحمت ان الحق تعالى كلي طبيعي الموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا ان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته
البسيطة الى انواع واعداد فلا يخ اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او الاشخاص بنفس ذاته او بغيره فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد
في الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الامر على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد
هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدأ الكثير واذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فاذا اكثر بالنفس هذا باطل

وان تكثر لا بذاته بل بغيره فهو من جهة قبول الوجود وهو من غير جهة الوجود والوجوب بالذات فيتركب من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والاخر
يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان الا ان التشاركين يشتركان في اي معنى كان يرجع الى
وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة
الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امورا متكثرة في الواقع وهي بحسب التشارك
في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة
الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما ظهر
لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مماس له
وان وصف بالصفات الاضافية وذلك ان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم وانه لا مؤثر ولا موجد سواه
كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليس له نسبة الحلول كما يقوله النصارى في انه هو مع انه رب
وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسبة له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اوهام
مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات نسبة النفس الى البدن نسبة
الصانع الى الدكان والالة لا نسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن ان يوجد الالة ولو كانت النفس جاعلة لبدنها لم
يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفسية لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من جهة انها نفس مجردة بالقوة
مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية
التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس
جسمانية التأثير لكانت عقلا محضا هف والله العالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع
طبيعي بينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل
عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتممه شيء فثبت ان لا مناسبة له تعالى
مع ان النسبة ابعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يعزب عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه
شيء في الارض والسموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي
يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص
والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة
الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين
مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء اخر كان يكون الفا دون ب فحيثية
كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم ا ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم
امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية
انه ليس بفرس لا يخ اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا يلزم من ذلك
انا متى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون
تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود الوجود
بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا
فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احديهما عن
الاخر او يوجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج
فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او مهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس
بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما محتاجا بل لا بد ان يكون موضوع مثل
هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر اخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء اخر

الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف
ولا يسلب عنه شيء الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة
كل شيء بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فافهم ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى
سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب
النقصان كمال وجود ولتعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه
قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا احدث نوعا محصلا كماهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر
معانيه وتضبطه وتفصله من قولك الشارح لماهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معانيها الذاتية واجزاء ماهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما لم يشترط في ماهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق
فلو فرض انه في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب ماهيته مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية
وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا آخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا والجسم النامي مثلا وان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى
معنى آخر كالنامي لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان
الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت ماهيته الحدية فاذا وجد نوع
حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب فكذا
في الوجود الناقص انه لا في المعاني المطلقة اذا انضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء آخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس
المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان
الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدودا بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس
والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة واولى بتلك
الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى وكما ان في السواد الشديد يوجد فيه
جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع
من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال
عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى
واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في ماهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها
من النقائص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه في الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة
فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقائص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
فالرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع
الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل
سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها
كما مر تحقيقه في اوائل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه والعلم
لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان **الموقف الثاني** في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم
والاطلاق وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر

الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات يرجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا يؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي** واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيجيء زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك منه بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه لان علوه تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجليه بمباديها وهي الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فمبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس وخالقيته بعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم ويحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب صفات مختلفة توجب اجلالا وحيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت لا تتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في السلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا فتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فافهم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجيا او ذهنيا كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية السابقية

فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الوجودات

فصل

في قسمة اخرى رباعية للصفات التوضيحية حتى يعلم ان ايها لايقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان فنقول صفات البارى ليست من قبيل المحسوسات انه جل من ان يناله الحس كما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لانها لو كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عاريا في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون بجملة بغيره زائد فيكون للغير اثر فيه كما لم تمام او يؤدي الى الدور والتسلسل فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا تنور بانوار صفاته والحس يستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا اما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناه في شدة الوجود بحيث خال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب وهي كلها واحدة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره لا بالذات اولا وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود

تنوير عرشي وهذا يرشدك الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى اما هو بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون لحقيقة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتأثيرا فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوم بعينه فكذا مقدوره ومراده وحي بحيوته ومجعول لجعله بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في البارى تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد ولم يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المستفادة وسيزيدك ايضاحا لهذا المرام

فصل

في حال ما ذكره المتأخرون ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجحها لا يمكن ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا يفعل ايضا عن مجعولاته وهو بين فح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد تمت بساطته تعالى الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل شيئا قبل وكلما قبل شيئا فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على التقديرين الاخيرين فواضح واما على التقدير الاول فنعيد الكلام الى صدورهما فان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الأول انا نقول ان مبنى اشتباهها من باب اخذ
القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فللقائل
ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بلا جعل الثابت للذات ولا يبعد
ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود بوجوب الذات والثالث ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية
له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة
على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتفاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث
يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة
تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير
جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية
كل صفات كمالية له تعالى هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيجيء تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بالبديهة
ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية
اخرى وثالثها ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز
ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية ورابعها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاب ايجاب وجود المعلول في نفسه
والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل
يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجابي بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه والتنافي بينهما غير مسلم وقد
يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علة وموجب فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب
ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء
في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه
عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو
وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى
على المتامل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الثابت
من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب لما تقرر من ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يبعد عليك
ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان
دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا في الاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور يدل ان ذاته تعالى
جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية فامر واحد على ما ثبت
فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات لو كانت الصفات ... وجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا للشيء فان القبول لا فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون ... يوجد فيه عن ذاته فيكون اولا قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك
الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض
لان البياض من لوازمه وانما اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة اسقط المعنى وهو ان لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم منها اللوازم ...
اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ايضا ...
الحيثية في الذات ولا في الجهات الثابتة الذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وامر شرط قيام شيء بالشيء ... عنه

بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للمهية البسيطة بل الهيئات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب يتحقق امر بسيط لكل واحد من البسائط بشيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلك ترى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يجدوا عن لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما الكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا على الاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى تجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها الا ان شيئا الا يسمن ولا يغني **فصل** في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا من غيره وامر فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو مح فكذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع المهية الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته جهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم لبعض من علمه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا في حال سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي مح لان جهة النقص والخسة يخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال التوهم فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا استدلال استحالته من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو مح بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجوده قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما تبين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه واكد حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى عنه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها ولتشرح الصدر من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله عليه السلام اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فانه ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا اول مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله
وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة
الذوات المصحوبة للنقايص والاعدام والقصورات فقد عرف انه لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري
الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد وان يكون نفس حقيقة المعلوم بخلاف ساير المهيات فانها قد يكون
العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل
من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى
اي تقدير لا بد ان يعرف انه حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجود لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف
الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتأكد الواجب
عين التصديق به قوله عليه السلام وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي
هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تخصص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود
من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او قصور او قوة او فتور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب لزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فانه شاهد على وحدانيته واما وجه عطف
قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادتهم ايضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه
متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به
اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره انما
عبر عنه بالملائكة واولي العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته
عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر فيه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله عليه السلام وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوايد الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيط الحقيقة
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجود الا النقايص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلب عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله عليه السلام وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد
به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زايد
بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله عليه السلام لشهادة كل
صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله
الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة لكانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه
بشيء ومشارك له بشيء اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا او الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم
التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف واليه الاشارة بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه
بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره الخ فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرض
ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين احدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه عليه السلام هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في وحدته ولهذا اعقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية بان قال ها هنا او هنالك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا بحد ودخاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدء الاعداد وواحد الافراد والآحاد وهو محال وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي صلعم انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى اقريب انت فاناجيك ام بعيد انت فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذ دعاني وامثال هذه الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي وحل جمال الحق عن نقيصة وعدم لصفة كمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات الماهيات لنا موجودة بوجود واحد تشخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة مثلث الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان من شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية وبحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون ولهذا الاولى لكثرة وقعت في الوجود برزخ بين الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواحدة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واحدية غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى لطف شديد للسريرة **تنبيه اخر** قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو ليت الوجود لذاته ولغيره بنفسه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا لزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى ولا يمكن اقامتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما سبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وانه تعالى مجهول الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل بهذا الوجود بما هو وجود مظهر التعينات والمفهومات كلها فلم يبق ثمة صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها الذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة بها وفي هذا الاعتبار يتحقق فيه موصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف بها ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونهما واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر ولكن في الوجود الا للذات الاحدية كما اشرنا وبالجملة شيء واحد هو لهما وفي الاعتبار الآخر متميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات والاسماء ولوازمها بحسب التكثر فافهم اليه لان لا ينفي والتعطيل ولا في التشبيه **فصل** في ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم

من الآخر فلا مشاحة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة عنده بذاته ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما سيجيء ذكره وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا رازقا رؤفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا او غير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كالعينية لزيد والعالمية لعمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وسائر الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المخلوقة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الاسماء فانك اذا احببت احدا وانبعث عنك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم يكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع الذات بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هيهنا ثبت وتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من المعاني والماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة وفي حقه نعم فقد علمت فساده انما التحقيق كما مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا للمعاني ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى ان بعض تغاير المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه فصول

فصل في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب **الاول** ان قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية دون الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات

ان للاشياء الخارجية نحوا آخر من الوجود وربما يقال له الذهني فالوا لعدم ما اطلقوا اتصافه بعدم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على اشياء
معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود
وهو الوجود العقلي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق
تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر ما يتصل به فهذا العلم
ضرب من الوجود ولو سئلت الحق فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف يحجب يتشابك مع العدم ويصحبه الغواشي والقصورات
كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض
وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية
اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي فلهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا
توصف بها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الموجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة
والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم
الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود
في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي
وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان
وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين
المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو صورة الشيء التي هو وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام
والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وسميا الآخرة
والاولى وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى الضعفاء نظرا لا بالقياس الى الآخرة نفسها لان الغيبة من لوازم هذا
الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا
العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون
الشيء مقارنا للامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء
عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالطة بما
مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع
والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق و
الفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا
او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه لها لا
يغير نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لليد مثلا فانهما اذا زالت عنها زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك المعقول
عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضها هو
المحسوس لاشتراط تحققه بنسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمتجرد
عن الجميع الا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده وفيه قصور
ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون شيء متعقلا
ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع شيء في الخارج يمكن وجودها معه
في العقل فان هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها
هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا سلب عن المقدار والشكل والراس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واسمه وغير ذلك فرادى وجمعى فالقول بان مدار
العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما اول زور ومختلق كيف وهذه الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات
ومتممات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور
والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه في الوجود فكلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى
انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا فاتم واقوى
الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور فهو عالم الالهية التي
فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها
وهو عالم الحدث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت
والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان
اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي مع معرى عن الحيز والابعاد
بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية
فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لبطل السافل واست
قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الجرمانية
التي في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم
اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فهيهنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية
كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا علما وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصيص كذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية
كما في علمنا بانفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته
زائدة على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات حملها
تخصص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان مما
بداتنا فنحن نشير اليه بهو ولسنا نشير الى ذاتنا الا بانا فعلمنا بعين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان هيهنا دقيقة يترتب بحث عليه
عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانساني جوهر متحصل لا محالة تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس
له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعيين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية
لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي
المقوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هذا المركب من عدة معان مع امر جزئي تشخصي بلا شركة لوجود وجود مع
امتناع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة
الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم
الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما اذكر من هذه الامور لا نشير اليه بانا فنعلم من هذا ان الذي نشير عنه بانا ليس الا هويته البسيطة فلابد
ان تكون هذه الهوية البسيطة الاعراض كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لانه
قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هيهنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما يثبتون التجرد
بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على
سبيل المعارضة انا كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا انها جوهر فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس
كما تدرك ذاتها بنفس ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه
الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص التصرف الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة
وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتركيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في متخيلة النفس حاضرة عندها متمثلة
بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصرفات والتقلبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس قوتيها الخيالية
والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصورة الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف
الصور ودهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى الثاني ان ادراك هذه الامور
لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية
على الوجه الجزئي هذا حال الجمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكثيرا لاعمال
ويتصرفون فيها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا نتألم
بمرض او تفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بحصول التفرق الاتصالي او الخلط المؤدي او الكيفية المؤدية
صورة لجزء في تلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرها من المدارك فهذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل
من ادراك هذا المنافي صورة اخرى المالم هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس ولامر له تعلق
حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك
الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهية مختلفة بالعدد
وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس
فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة
المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال فالصورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها
استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها
في خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم لكن الارادة ههنا في غيره من الافعال
الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما
ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ولا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عاملة
بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علق نفيس و
من الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة
او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست
بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك
مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك
وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم
وجود المدرك اصلا او لعدم وجود دراكي له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل
احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا
يخفى بل لا بد لتحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية
وارتباط وجودي احدهما عالما بالآخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة
مستلزمة لحصول احدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها
وصفاتها وقواها والصور التي لنا في الواقع مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس
بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال للعلم الحضوري والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا انما هو نفس الصور الحاضرة
لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة و
الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها
لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه وان العلم والوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو تام فتمام العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين التي هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان الحضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذاتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لذاتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته بعين محسوسيته لذاته فصار حساسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشائين من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات وذلك لما قدم ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها الا بالقائم بغيره كانت ايينيتها بعينها اينيته لمحله فلو حصل لشيء صورة كانت او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحله ذلك لا له فان ما ليس لحصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في انفسها فصلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند ان الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور

وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين من الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح وتحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحت معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نوع وتجريد بحيث يجردها عن المادة وعن عواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له ولا استعداد لشيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا وجب ان يكون معقولا بالفعل دائما ووجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ازالتها الاولى ان كون الشيء عالما بنفسه بحيث ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشؤها الخلط بين الوجود والماهية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية التشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لانه لو فرض له ماهية كلية كان معنى تلك الماهية غير معنى العلم وذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهوم

وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء فهي مجردة عن المادة

المغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات التشخيصية

اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائدة عليه بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك لانا اثبتنا كون المجردات عاقلة لذواتها انها تحتاج الى تجشم برهان فقد انفردنا باثبات عاقليتها عن بيان اثبات وجودها الاترى انه من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجوه شتى بعد ما مر ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عما يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فههنا قد حصلت صورته موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عندما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشاتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل توهموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه فلا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه منفعلا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتاثر من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب انه قايس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي مما حسبنا عالبان لا يشتركان في داخلي مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية بعد انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة للقوة الانفعالية حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال جديد ولا انفعال بصفة حادثة لها فالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمنفعل يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو مع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصالها بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل انه من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه مما يلزم لاجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري ذهني لا يحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام وافحش القول وهو مصادم بالبرهان ولا حل هذه الشبهة الركيكة الكثير من القدماء عليه تفوه بذاته فالذي تحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتضايفة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا ان يثبت ببرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات بحكم العقل يتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من التضايف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى كالعناية والقضاء والقدر والكتابة في عدة فصول اخرى

فصل في اثبات علمه بذاته كما انك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب المقابل العدمية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناهية كمال الشدة وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى فكان وجوده عاقليته لذاته على هذا الوزان نفسه عاقليته في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات مطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات تذكرة قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال الموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان يمكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للوجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجود صرف وعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر

فصل في علمه تعالى بما سواه

قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة يصل المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فانما يحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه وانما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون نسبته الى الاشياء كما لو يكن مرتبة علمه ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانسانية والقوة بمعرفتها يجعل الانسان مصاحبا للقديسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضها زلت فيه اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن يتبعه في اثبات علمه زايد على ذات الواجب بذوات الممكنات ومن شيخ اتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم

السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع خصمائهم ولاجل ما ذكرناه ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فهؤلاء ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع وافحش من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يحجب ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس وما يجري مجراهما والله يعلم باسرار عباده

فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط عالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقيين شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين من اعاظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالت المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول ان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية بعين تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها او لموادها المتجددة المتعاقبة العائبة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه عين ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه غير ذاته فحينئذ اما ان يقول ان ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصحح ما امكن تصحيحه بقدر الامكان ثم ناتي بما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

فصل في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال وما ذهب ينسب الى اهل التصوف واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الراي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسبت الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم في وقت من الاوقات والفرق تحكم محض لكن حسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاض الله على قلوبنا والهمنا مما لا نشك فيه

في وجود الشمس في رابعة السماء وحملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا ووجها وجيها في غاية الشرف والاحكام كما ستسمع انشاء الله تعالى
مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ابتني السخافة والبطلان وينبو العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيهما ومن جملتها ما ذكره صاحب
كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية
ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه
امره فبادر المامور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم تزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده
بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا اعيان لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه
ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما علمناهم الا بحسب
ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول
كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا افاضة الوجود
على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيات عندهم منفكة عن الوجود في الازل
فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم المهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات
فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون
موجودة بوجود واحد على نحو بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود
في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك المهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به
الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض ان يصدق
عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فيقال لذلك الوجود غير منسوب الى شيء من
تلك المعاني والحقائق بانه وجود لها اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجود المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط
العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي قام البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجردة
عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امرا متحصلا بالفعل متميزا
عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها
اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود
الحق تعالى يشبهها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة
بوجود واحد بسيط فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود
وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد سلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه
امور خاصة من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك ان هذا المذهب قريب المذهب من
من راى من الافلاطونيين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووحدته الذاتية هو كل
الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا في عالم آخر
ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء **فصل**
في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما يسلك فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول
واما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث دفعنا عنه وبرهنا عليه واحكمنا بنيانه وشيدنا اركانه ورفعنا
مبانيه كما سنتلو القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الكمالي الالهي السابق
على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون
هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الآزال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك
الاشياء لم يكن هو بحال والاصول المناسبة الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء
من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر لك علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون
ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في الفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى
فنقول بناء على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خياليه ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجودها العلمي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي بالعكس من ذلك سواء كانت سببيته سببية تامة مستقلة اولا فعلم صانع البيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الاول
لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى فاعل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا
العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية
بان يكون مجرد صورة تدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بانها عقلت اولا فقصدت
وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت اولا فتعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء
قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد والى مادة قابلة
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله
وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله فتلك
هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنوي على هذا المقصود بالطبع واحسن حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسيتحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد توجيه منتزه في اثناء الله وربما
يستدل على كون علمه بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك
الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود ظلي غير اصيل
لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات
العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستحالة النسبة لتحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل
والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فتلك اما ان تكون منفصلة عن
الواجب فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها
متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود
في الازل باعيانها لا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر
النقض بجريان الدليل مع تخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي
فيها الوجود النقدي لان النسبة نفسها تقتضي حين الوجود ثم قال لما استشعر انه يهدم اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة

وان لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف
له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فمتجه اليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها
حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان
تلك الصور كما انها حاصلة فيه نعم كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المحشي فعليه الوكالة من وجوه فاولها حكمه بان النسب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان
لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم تكن من الموجودات العينية لكنها من الاعتبارات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية
وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** اعلم
ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال
ولولا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا ونحوه
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل
وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته
بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كونه عاقلية مستفادة من غيره
او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها زمانيا متشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة
اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات او المتضادات فيكون له
العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه اخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها
من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يمكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون بالقوة المدركة لها قوة
حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك والصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد
ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو اخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المعين وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعلقات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما
كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار
صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول تعالى
يعلم الاسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما تتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة
الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات
والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال
وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك
العقل والنفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة لها على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول ذاته تعرض

انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدأ الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا ومنها المعقول منه
انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها
بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من المعلولات الاول فيجب في حملها ما الاول يعقل انه مبدأ له
فيكون صدورها عنه لنعم على ما قلناه من انه اذا عقل حجرا وجد لانه نفس عقله للحجر او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك
الى ما لا نهاية له وذلك مح فهو نفس عقله للحجر فاذا قلنا انه عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلت
فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها اولا ثم انها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود بل لاصقه ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث في انها واجب
ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم ان فرقا بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي
معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود
معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة لتصحح لك ما سعى ان تصحح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة متينة وامور متزلزلة
وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده بصورها
العقلية قبل وجودها وهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون
عقله بذاته علة لعقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة
له بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة
وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في حصولها له معلومة ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك
وكلما يسلك بها طريق الارتسام وهي منزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا
عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات
البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته مفوض لكونه فاعلا للاشياء
فان فاعلية لانه الاصل في الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته ودلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا
الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجوابه عنه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة
عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى
الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا
لزم الدور فهو ان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين
المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل الاعراض
كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا
لا ينفعهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة
والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاته تكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف المهيات بصفاتها
الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال
التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب مطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه
وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه الموجب له التام ومقتضيه لانه لم يوجد الا معلولا
ووجود هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان حلول في كون اوائل الصوادر عنه تعالى اعراضا لكان من سبيل
آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة
الا الى تلك المهيات التي هي جاعلها فهل هي الا علة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى آخره تعريض على الشيخ بما ذكره

في التحصيل في ذاته تعالى وان كانت محالا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها او مراده انه لا يتأثر فان اكثر ما يطلق لفظ الانفعال انما هو
في الاعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها
بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية وكذا
وكذا الاضافات له الى المعلولات المتأخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق العروضية والمحمولية فلا امتناع فيه في اللفظ بعد وضوح المقصود
لكن لا فساد في تحققه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال ايضا
وان لم يكن تعقله نقصا زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون عليه اذا انه اذا
علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن مهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه
قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا يشبه
المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم محقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك
اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه
بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بها بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصورة العلمية
الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين
لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه
بذاته علة العلم بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر هذا الدفع قال واما ان يقال ان
حصول الصور في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذاته الواحدة
على تجردها مفيدة اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا يفسد بذلك اثبات العقل من حيث انه مساو على انه تعالى
واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في
هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية
وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب
وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم
وكذا هيئاتها وكيفياتها على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الاولي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة
ثم قال ان الصور الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته فهي مستكملة بحيثيتين في ذاته ولا
يصح ان يكون سلب المادة سببا للخروج والجهة الوجود الى الفعل من الامكان او الغير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة في ذاته وفاعلها
السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ويجب
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله مستكملة بحيثيتين في ذاته فاعادة لما سبق منه
يلزم من حصول الصورة في ذاته تعالى لاختلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه بانه زعمهم ليعترض عليهم
او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازما
وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس كذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمقتضى عليه ليس في قوة الاحتمال بل التابع ما حققه
من طرائه عليه وهذا ان شيء بعد شيء فانه غير تعدد ذاتية او وما ميته لما يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث هو وجد
اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يطلع به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت
مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هو صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة
واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية اقول اولا انما
ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل
فعلين مختلفين وكلما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به ههنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى
والا لكان المعلول مثل العلة فان كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص وكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان امتدت روا انها وان كانت في ذاته فليست كالالة فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كالالة كيف وعندهم

ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو اقول قد علمنا ان هذه الصور عندهم ليست كمالا للذات والعلم التام هو من كمالات الذات ونعوته هو ما يكون عين ذاته

ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها منبعثة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى

ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان له ماهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوة ونقص عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كما له ومجده تعالى انما يكون بكونه على حد يصدر عنه تلك الصور وليس كما له ومجده بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدءا لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول يعقلها فيكون لانها عقلها الاول ولانها وجدت عنه وجدت عنه **تعليق اخر** ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس وجودها عنه **تعليق اخر** الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة لا انها يوجدها ويكون من شانها ان يعلق **تعليق اخر** فان قال قائل انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك صحيح لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الله تعالى محلا لتلك الصور ليست ذاته بلا شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما للمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا اثر منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شيء رشح وفيض من بحره ولا يفيد شيء شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اولا ليس مزيدا كما لا له بل حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد معنى الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات والملاق القول ههنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعال وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحرك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته بطريقة غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت في بحث الصفات من المسالك وقررناه هنالك الا ترى ان له تعالى صفات كثيرة الى الاشياء على الترتيب لا يلزم من ذلك تعدد جهتي القبول والتوحد بالجملة الشيخ لم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى ما شاهدنا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سندكره بقوة الفهم الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد شرط على نفسه في اول شرح الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته لكنه لو ما جاء فيهما ايضا وسلك الشرط اذا كان انفع لنا الى ان يفتح الله علينا بفضله ما هو الحق والصواب قال مقصد بالسعين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول

بتقرير لوازم الاول في ذاته فقول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المقدمة الاولى من كون ذات الباري تعالى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد بالانفعال التجددي او كون العارض مما يوجد المعروض
كمالا او فضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته او يورد انفصل وان اراد به غير ذلك فعليه اثبات الحجة حتى ينظر فيه فاحد لورد غير
ولا متين والعجب ان الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان حقيقة الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة
ولا متعددة فمنها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه ح لا يكون في ذاته موصوفا بتلك الصفات
لان تلك الصفات موجودة فيه لا انه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو ولو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها
اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب
ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في
الشيء شيء عن شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء مقدما على قوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة
للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد واما الشيء الذي يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول فقد ظهر من هذه البيانات الواضحة الجلية على اكثر الناس ان منشأ التكثر
في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد
في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها
والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية
والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك
اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزامه المقدمة
الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجوده
غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور
لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله في اللوازم التي هي معقولاته تعالى وانكانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءا للوازم اي معقولاته بل مما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا لانه محلها انتهى ولنا اصل ان الواجب تعالى بحسب ذاته بذاته لا بحسب تلك اللوازم ذات تلك اللوازم تعقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه من حيث ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر
معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء انما الانفكاك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان
كيف ومن ادرك هذا امكنه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او عينية
كما هو راي الافلاطونيين ومن لم يتيقن هذا التحقيق لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل

ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس تعقلها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اى ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها انتهى اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذى ذكره ههنا وفي مواضع اخرى مما يقتضى صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها له وكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة تتلو الوجود فضلا عن كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير الكاشف **تعليق آخر** كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه **تعليق آخر** وجود هذه الصور التى عنه هو نفس علمه بانه مبدأ لها فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية **تعليق آخر** لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها انه مبدأ للموجودات لكان تعقل ذاته مرتين **تعليق آخر** الاول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدأ للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدأ للموجودات [illegible] نظر ويعقل ايضا انا عقلنا وذلك تعقل آخر وليس في تعقل الاول هذه الحال **تعليق آخر** لا يجوز انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها انه مبدأ للموجودات والموجودات معقولات له وهي غيرها بحسب ذاته لانه انه مبدأ لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته واما ذاته **تعليق آخر** ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التى هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فلان تلك الكثرة لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدأ للكثرات التى بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في موضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني ولا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته اذ تكون صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما هي ترتبت عنه على وجه يرتقي اليه ويجتمع في واحد بعينه مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته عين ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة **واما** لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع ولا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالذات تعالى فساده على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخ ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة لم يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا انها تتبين لكان ولا تتسلسل حتى ما على الاول فيكون عقله لها سببا لوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل

الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت ولاحق وحدث ويكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها
معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها وعلة وجودها وجودها تعليق اخر لو كان بصدد وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها
يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا على عقليته
لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب ايضا ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه تعليق اخر الصور المعقولة اما ان توجد
عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم
اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية يراد الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من
لوازمه فتكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق اخر اذا قيل لما
وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي ايضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي
شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر تعليق اخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا انبع وجودها عقليته لها
كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود التعقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية واما الزوم
المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا كقول من يكر وجود
المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه
الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له لولا ان البرهان هو المتبع لا غير دقيا ان
ذلك العالم اشرف بالتقدم وانسب فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده السابقة بسبقه لا بانفصاله الموجودة بوجوده لا
بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنه تعالى فهي لا محالة
احرى بان يكون واسطة في الايجاد لعدة المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور من المتاخرين
العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلاما انكسيمانس الملطي من انه قال لكل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد قولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع
اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلولات ولا يتغير بتغيرها
انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور عن الذات من كونه بالعلم المتقدم اولا وعلى الاول يرد عليه
ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني
يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه
الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل
الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لكونه غير مختار فيها لا محالة
قول بكونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونها نقيصا لتلك الصور
فعلى تقدير اختصاص العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للمتاخر والحق تحقيقه كما مر انتهى
اقول في كلامه مواضع انظار اما قوله ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف الى اخره فقيه ان هذا العلم عندهم مسلم لفيضان
الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدع تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية
ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية بينه وبينها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عين معقوليتها
له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها
وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا
يتاتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المبحث ان لا جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور
لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر
او اعراض الى اخره فغير متوجه ولا موجه لانه مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافات بين الجوهر الذهني والجوهر
الخارجي او على توهم المنافات بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم في المنفصلة اوما بعمّ الجمع فنقول هذه الصور

جواهرها جواهر علمية بحسب الماهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعى العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العينى اعراض
قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما ستعرفه واما قوله استدلالا على ان علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه
تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما ستعرف من ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لانه تابع لفيضانها وان اراد نفس تلك الصور
ليست كمالا له تعالى فنقول من الذين ذكرهم هذا ومن الذى جعل اللوازم المتاخرة الناشئة بعد الذات الناشئة الواجبية كمالا له فان هؤلاء العقلاء
المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته بذاته بحيث يفيض عنه هذه الاشياء
معقولة وان عقله لذاته مستتبع لتعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود هذه
الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمى ادراكى بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب
كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسى ره حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العلمية وكانهم ذهلوا عن القاعدة
المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فى نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شئ واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس فى نفسه ومحسوسيته
ووجوده عند الحاس شئ واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فى ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست فى وجوداتها الخارجية وجودا
عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية فى نفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعاقلا و
ومعقولا واما قوله وعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المستفيضة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم اذ
لا يحصر علمه تعالى عندهم فى هذه الصور المتاخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ فى اوائل الفصل المعقود فى بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من
فصول الحكمة التى يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه صور مترتبة
متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى جوهره او يتصور
فى حقيقته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها
مبدأ كل شئ فيعقل من ذاته كل شئ انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله
فيعقل من ذاته كل شئ كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالى الكمالى والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط فى غاية الصعوبة
وان طوى ذكر بيانه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى
فهذه جملة من اقوال الذاهبين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام

فصل فى تحقيق الحق فى هذا المقام وفيه ما يخالفه ما ذكرناه فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى وليعلم اولا ان الاختلاف لنا معهم فى جميع
ما ذكروه فى اثباتها من الاصول والمقدمات اولا فى وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا فى كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته
انما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصور اعراضا وفى ان وجودها وجود ذهنى ولو لا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على
ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كما كتبنا
وغيرهما خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ما نقلت اقوالهم ثم ان تفسير هذا فاعلم ان الذى نعتمد فى ابطال هذا الرأى امور الاول
ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام لازم ذهنى كالنوعية لمفهوم الانسان والزوجية لمفهوم الاثنين ولازم خارجى كالحرارة للنار والحركة للفلك
ولازم للماهية ثم يجب ان تعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها فى اصل الماهية كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى والخارجى للخارجى فاذا
امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجى وللاخر وجود ذهنى او بالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم بحسب الخارج
فلا بد ان يكون كل واحد منها موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم الماهية فان ماهية الاول تعالى عين انيته سواء قلنا ان لا ماهية له
او قلنا ان ماهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فان هذه اللوازم يجب ان يكون وجوداتها عينية لانه لا يعقل
فلا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عينية خارجية وبه بطل القول بارتسام الصور الالهية فى ذات الاول تعالى عما
الكلام فى تحقيق الامر فيها بان الذوات الثلاثة القائمة بعضها ببعض يمكن ان تكون من اللوازم للشئ التى لا يتصور انفصالها عنه مع تمام ذاتها
على ذلك الشئ الثانى ان تعليم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد
بالعلة العلم بماهية العلة لا انما يكون بمجرد الماهية سببا للمعلول كما فى لوازم الماهيات بعينها لكليات الطبيعة ولا المراد منه العلم بوجه من
وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لان على هذين الوجهين يكون العلمان اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول

حاصلين معًا لا تقدم لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فان المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة وليس هى الا نحو خاص من الوجود وقد تبين بما سلف من الكلام ان العلية
والمجعولية انما هى بين الوجودات لا الماهيات وتبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا
بصورها واشباحها وذلك في غير ممكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من حيثية
وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على ما ثبت ان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبى بذاته الذى هو
ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات التى لا بد ان يكون عين تلك الوجودات مجعولاته باعيانها معلوماته فهى بعينها علومه التفصيلية
لا محة فهى تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل والمعقول وفى علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علما له تعالى باعتبار انها من لوازم علمه بذاته واصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علومًا له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهياتها
المغايرة للوجود لكان حسنًا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية غير فوقها فى مباحث العلل انما
يؤثر فى غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشئونه
شمسية الثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما
هو اقدم صدورًا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودًا وعلى مسالك اثبات الصور المرتسمة فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة
اذ لا شبهة فى ان الاعراض ايا ما كانت هى اخس وادون منزلة من الجواهر اى جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط فى
الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد بكون الوجودات الواقعة فى العالم الربوبى والصقع الالهى
حسية ضعيفة الوجود والتى يطابقها ويوازيها من العالم الامكانى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة تكون اشرف وجودًا واعلى مرتبة
وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** واما الذى افاده المحقق الطوسى ره فى شرح الاشارات بعد ايراد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات العاقل المعلول من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سوا
وعلمه بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا اختلاف واختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك
الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف فتبين ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لا احد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون فى المعلول الكون
انقص وجودًا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان هيهنا شيء واحد فى الخارج والمعلولان متعددان تعددًا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه
والعقل الصادر منه ولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول المواقفة فى الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون
المعلول اقوى توحدا من علته الوحدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهى شهاب الدين السهروردى ان جميع ما ذكره الشارح المحقق متصل
فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة فى الاجسام والحسابيات
من ان حضور ذواتها كافية فى ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل ما
علمه تعالى بارتسام صورها فى المبادى العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك الحق المتعالى فى ادراك الحق الاول لهذه الحسيات
المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت فى غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت
النظر فى ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هى موجودات بسيطة قدسية
لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له لزومًا الا على وجه العروض ولا على وجه الحلول بل على ضرب من لزوم الشىء لنفسه لانكشف لك الفرق بين
الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله تعالى وليس وجودها وجودًا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هى موجودة
بنفسها لنفسها انما هى من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه ولا من الا
الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها ومواردها الكل ما شهد بها ويتجدد كما مر وبه برهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم
العالم انما القديم هو الله سبحانه وصفاته واسمائه وكلمته التامة وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **تحصيل اتفاقي**
لعل كلام من قال بالمثل الافلاطونية ... من الاقدمين والاوائل ... واغرق فى الامثال فى مذهب الاشراق لوحدة ... الى مذهبهم كما حققنا
واما قال الاستاذ من المذهب بين ... يظهر فيه ... ليس فى الاخر ... انما الخلاف فى مذهب ... يكون ...

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودا وتجوهرا منها وقد علمت فساده فاذا لم يكن هذا
القصور سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية فصير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون
علمه تعالى باشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عن علم سابق فان كانت مما عقلت والا فوجدت معقولة
الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير
الصادرة بل الموجودات بوجوده ثم في الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى
بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق
اصلا لعلمه وكلامه وامره وقضائه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية
الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجية عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون لهذا المذهب كما هو المشهور واذا ازيل عنه هذا الخلل
والقصور يعود الى ما قررنا فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان راي افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشأ
من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب
بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر
الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راي الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه
فقال بما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته
ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب
الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى
حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا
المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان
الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الاله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من جهته ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم
يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم
القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك واهماله مضر جدا انتهى كلامه ولا يخفى انه مريد لما ذكرناه وقررناه
ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه **فصل** في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء
كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد يتمسكون لذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور
جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما الا
باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال وزعموا ان علمه مجعول لانه عبارة عن كونه
مبدء مجعولا لانه المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء مطوي في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه
بما عداه مطوي في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه
واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم
حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن له
ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الاعيان الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
والتبلبل والتحير في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء
مختلفة كثيرة تنقد انتم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا
عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا كما ان المعلولات
الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة لشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان
المقتضى يتميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضى الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان مقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فح يكون
جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين
بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلان يكون حضورها حضوره وما لم يحصل الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا
به بمجرد كونه منشأ امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو
التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة
قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذلك علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها الا على وجه التميز وان العلم
والتميز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها الحقيقة واحدة
مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب عين كيفية
تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا
ايضا كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا
مثالا تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه بثلثة اقسام احدها ان تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية مرتبة على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخ ح من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان بحيث
الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة يحصل من ممارسة العلوم والادراكات تقدر وتتمكن بسبب حصول تلك الملكة على
استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة
في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فلم
يحضر عندها جميع ما اكتسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير تجشم كلفة وهذه حالة نسبتها
ساوية لها نسبة الى كل صورة يمكن حصولها لصاحب هذه الملكة لنسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا لنسبة القوة الايجابية
الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كمن يحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يحصل في ذهنه
ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يجد من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة لنا
الحالة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علمه بالجواب هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا انا كان محرز باعتبار هذه المسائل
بهذا النوع البسيط معلوم له فقد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بدانها بل من لدن مبدء

مخرج لها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس لصور العقلية في العلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة
عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لوازم
وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها
عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة الخزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون
شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات البارى عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه لا
يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعلومات كما مر اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر
الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنوانى وكالعلم بالفروع من العلم
بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت
بالاجمال والتفصيل فيهما انما يكون بحسب الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالى الذى مثلوا به في المبحث المذكور في
المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبة بالنسبة الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحدود في هذا سر
عظيم فانتظره متفحصا **فصل** واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلوم الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا
علم كل لاحق بالعلم بسابقه الى آخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة مثلا حقيقة
كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فانه عرض
عليه بعدما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه
يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول لله
بان توقف العلم التفصيلي الذى هو امر ساير لذاته لشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس محذورا كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه
موقوف على بعض آخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى شيء
بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس تغيرا لانه زمانا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا
لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي
وكما في طريقة بعض المتكلمين والى البركات وقريب من هذا الراى راى من زعم من متاخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء
الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به فرارا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة
بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي
وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا نصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة
قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الجواد لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده
واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة ومهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما
قررنا يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة قصور المهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما لواجب الوجود تطهر وشيء من نصاعيف اقوالنا ان الحق
الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود زائد اعني او هو عرض
زائد على مهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي بربان
الهوية الواجبة فيها فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء
يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يصح علمه بالحصول **اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي** والحق من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها باسرها وقد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيبات الا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا يحتاج غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالاشياء بشيء من مجعول لانه كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عند ما اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه مبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية الباطنية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية وواجب الوجود مستغن في علمه تعالى بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد فعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا بصره قد بينا ان النور ... لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصحح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصور بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما له تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فعند تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي او مستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وجب ان يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنية وان لم يجد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الحيوانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة نفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها في هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك لغيره اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور بذاته الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد كونه اضافة اشراقية اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس الانسانية في هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وصرف من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية ولم يحتج الى لمسا ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى ولذا كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقول بجهة النقص والفقر جهة الكمال والشرف وتحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور

هي معلومنا بالحقيقة لكونها مفهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا لحضور الآثار وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت
تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها الا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي مختلف عليها لكونها نور الذاتها ولها
ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور المجرد الواحد هو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب
التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او
ينطبع فيها من اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا فقد سبق
ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود يجب له واذا تحقق شيء منه في معلوم فيتحققه له اولى وكلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة
واذا صح العلم الاشراقي للنفس فهو في واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركا
ذاته بنور زائد لكان ذاته النور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول من [illegible]
قال وجا بذلك على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم حجاب فان من لم يكن
الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها بل برهان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته تعم لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها
يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة
وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى
ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراكه لذاته
ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لا امتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كما ابعد بل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط تعقلك اياها فان حصلت هي لك على جهة
اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فان المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان تكون هي حالة فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس
ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله المعلول الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول
الاول فكما حكمنا باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير استيناف صورة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة
قال اذا حققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما
ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها
احد وهي مقدوح عندي بوجوه من القدح وقد صوب بعضها ونفى البعض ولا باس باعادتها مع ما ينفي لما في التذكرة من زيادة التوضيح
والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب
الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره بعضهم من ان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي لاجل ان الدائم
للعلل السابقة والترتيب الانيق الرائق بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عددا ولها اشكال طولية وعرضية
وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاجسام بازاء ذواتها وهيئاتها بازاء هيئاتها ونسبها بازاء نسبها وذلك لان النفوس
فكان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم [illegible] لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته ثم بحسب صقع الالهي سبيلا على

نظام وافضل جعبة لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل ولعدم تعين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا
مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له
فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقولهم في تقسيم العلم
في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكتفي في العلم بها بمجرد الاضافة
الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة
لقبول انقسامه الى الافراد لا بقيود منضمة اليه يحصل منه مع كل قيد قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك
لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري في المجردات العقلية في ادراكها كالاحساس
والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام
المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري والمفارق للخارجيات وللجزئيات فان هذا التقسيم
للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيم كليا وان لم يذكر فادراك هذه الامور
المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة
بالذات وما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحتفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود
الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى المخلوق والخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا ما مثلها الحسية والعقلية
ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة لا بعينها فكيف في مذهب الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره ومن وافقهما الى الاكتفاء
بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يمكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير الجليلة
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر مشهور وبعد ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما
هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس تحصل عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم ونسبتها الى النفس
لقيام الابصار كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول
الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته لكونه نورا وادراكه لغيره لكونه قاهرا
عليه ومراده من القهر ليس الا العلية ولا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات والثامن
انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا ما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات ورتب القول بهذا اللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الله اوجد الاشياء واقتضاها
بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجودا
متقدمة عليها قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات في افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا
فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته
وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا
كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الكون
في الكمال والنقص والبطون والظهور وبعض الاعلام عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها
وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء
اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات او ثبوت المعدوم الذي حكم عليه بعض عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود

مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها به وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرها من الصفات الاضافية اي من الحقائق ذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابع لشيء بل الاشياء تابعة اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج وبهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له الائق بذكره ان يكون هنالك من ههنا **فصل** في ذكر صريح الحق وخالص اليقين وفتح القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما ما هو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته واما البحث من قبل اللوازم المتاخرة باجمالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس ذا ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعقله واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير وكيفية في استعماله واستفاضة من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابتة عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لابد ان يكون لمادته وصورته ضربا من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا لم تكن الماهية ماهية واحدة وجهة الوحدة انما يوجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مبدأ تحصل المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها ما وراء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء للماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا لنوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما اذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق الذي هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا ماهية فاتصاف النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجود آخر دون وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج مصحح بالمعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهر واما مفهوم الجوهر فقط فيوجد بوجود الهيولى ونعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتفرقة الوجود توجد

بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الوجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع لشتات الاعلى الكمالات المتفرقة في ساير الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصور لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشي الخاص به هو ما يكون بحسب تلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني عادمة عن مهية وحقيقة فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ يجوز ان يكون وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث المهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شي حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شي حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعات احكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي حيث كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطق والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شي بعض حقيقة شي اخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شي من الكمالات الوجودية في موجود من الوجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقايق والمهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا مهية ولا يكون وجودا بحتا وقد ثبت بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا مهية لان كل ذي مهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من المهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يحجب عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة الثاني المراد من كون الشي ذا مهية او كونه ذا وجود زائد على مهية هو عبارة عن كون الشي بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شي اخر ولا يكون ايضا متحققا بالوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة انه يتحقق قبل وجوده الخاص به في مرتبة من المراتب ليس الامر له بكونه هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود له في تلك المرتبة وفي تلك المرتبة يكون المهية عن وجودها الخاص بها وما يمكن الا وقد يصل الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المفيد به في تلك المرتبة وهذا معنى كون الممكن ذا مهية وكون الوجود زائدا على مهيته واما الواجب جل

ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص فاذن للاشياء كثيرة ولا ابتداء بوحدة شخصية في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه موجودا بحد خاص فانه ليس يوجد له مهية اخرى غير الوجود وتأكده بجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل من شيء منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور

ايضاح تفريعي

فعلمه تعالى في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجودا لكل من تلك المعاني والشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يخصصها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية واشباهها مع تحددها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال الاحران مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد له في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتناسبة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول بعينه هي الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود لمحض لشيء غير الوجود الذي يظهر به او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة الى علة فذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي ففي التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها ومتممها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها ونحو ما هو مبدئها ومتممها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق واحدية المبدأ الاعلى ادما ساه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية واسم الشيء في ذاته معا كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله بتعقل معلول معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهر المهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي يتعدّدها واختلافها بحسب الآثار ومثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجوب الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة
من جهة واحدة مصداقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح
الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب والنقص والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك
فان قلت فلم حكموا بالتركيب لو عقلاً فيما يشتمل ذاته الواحدة على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في
السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجود فان
الحيوانية الطبيعية المطلقة قد توجد بنحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف تارة
بنحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون ح ويصحب ذلك الوجود ناطقاً ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود اخر اقوى واكمل
يصير ناطقاً فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها
ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور
الواجب ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلاً عارفاً بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الوجود بل للوجود نشآت
متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم
يناسب تلك النشأة ويعلم ايضاً ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرق والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير
متضادة في العالم النفساني كالسواد وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصور مادتها عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد وهما معاً موجودان في خيال واحد
وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها
في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتوحد فجميع الاشياء هناك واحد
وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل
فان الفضائل فيه جميعاً دائماً لا حيناً موجودة وحيناً غير موجودة بل فيه ابداً وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى
واما العلة الاولى فان الفضائل فيها ليس على انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها
من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي ابنية ينبجس منها الانبات فانها موجودة في كل الانبات على نحو قوة الانبات ذلك
ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما تعدد من العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولاً وقال في موضع اخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء كل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل
كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه
شيء من الاشياء فلما كان واحداً محضاً انبجس منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال اقول ايضاً واختصر
القول انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رايت الاشياء كلها منه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني
هوية العقل هي التي انبجست منه اولاً بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط
هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضاً ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول فعل العقل هو
العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً
بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولاً
وبعضها اخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابدعها كلها معاً في دفعة واحدة وقال ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل
ثابت بالعلة الاولى وهو الجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً وقال ايضاً ان الاشياء كلها

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهي بفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيئا من الاشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصحح به كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الخاص به مباينا عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى منه مع نقصانه كما سنذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تماما وكمالا له وكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المتهود في النشأة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتأمل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثاني اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان للوجود تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء هيهنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشتمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل بوجود صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشتمل المهيات فيتناول الوجود فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد بالاسم ما يشتمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة عندهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق لمحمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهو طابع كليته والوجود هو تشخصه ولا يخفى ايضا على من تبصر ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدؤها الا انه يصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بعين ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فاذن لما كان ذاته منبع جميع الخيرات بعين ذاته البسيطة وذاته مبدأ كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة نوع حيثية تحمل من محمول انه محمول عقلي ولا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم وبعض ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء منه فليست كفعلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فالوجود صفة عارضة لها او قائمة بها او هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له لكن بل هي ثابتة في الازل بالجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها من الاعتبارات فتلك الاسماء ولوازمها ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل ومعنى ان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا انفلح عن كونها مجعولة في الازل ولم يلزم ثبوت المعدوم كما زعمه المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجودها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة وهذا القوم مذهبهم على النحو الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما يغني الصفات والنعوت والمفهومات غير مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها وبقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا نوعية عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فحاتت الكثرة كم تعقلت في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيكثر الصفات وتكثرها يتكثر الاسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز الحقايق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية الحقايق الافلاطونية التي هي اربابها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود وهنالك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت الحقايق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقائها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار والجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس الدواب والشجر والحجر والمدن والمعدن والارض والهواء والماء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر وآثاره اوفر حتى ينتهي الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام يجمع التصالح بين المتناسبات والمتنافيات بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال لي وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفسي وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها في نفس وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهيتها شيئا منها عن معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجب الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اولى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في علم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقد اوضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره من الحقايق ومن هيهنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة لم تعد اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض لا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان محال الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام**

لتأييد مرام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله ان من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون له حكم لكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية يطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فغاية من خاض في النظر العقلي واشهر من العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فاخلص توحيده له في انه تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بالسبب وان ثمة امر ينبئ بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية يندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان الشيخ العارف مثلا انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ ربما تختلف بحسب ذلك الحمل مع ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله اجمال لكنا انه لنا في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر من كشف التفصيل في عين الاجمال علما وعينا وحقا فذلك الذي احكاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا للانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول ليظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمال الراسخين في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لصحة وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل المفصل والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب المنزلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول صلى الله عليه وآله فعلمه في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم **فصل**

في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب محلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح نفسيه والآخر انما على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن بعده وحذوه ولكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

اشارة الى ما حققناه سابقا

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له اتم تأدية
لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه
واما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها
عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر وليست من اجزاء العالم
اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما
القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة
الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح
والقلم فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه اول ما يرى من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسماء بعد الاول تعالى
ونشأ بتوسطه جوهر اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت بها بواسطة
جهات وفقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معهما
من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود داثرة سوى الملكوت من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة
عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والقوة كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود
واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
او في بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله قل الروح من امر
ربي وقوله وكلمته القيها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كامر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات
في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرأ وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في
قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة
في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والنقص تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب
تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها باثر الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها للتوحيد وكذلك حكم بآثارها فانها
التي تأثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها المعنى من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتدادها الى
والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور
الاشياء وحقايقها بافاضة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكما ان الله التأثيرية التي بها يحصل نقشها انها فبهذا الاعتبار اداة
انها تحصر ها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي
قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا
ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك
الاقصى اذ كلما جرى في العالم او يجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما نبهناه في ملحق لاحكام
سعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صورة
معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها
لوحا محفوظا باعتبار صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار
هويتها النفسانية لما علمت من طريقنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة بعين
باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة
مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور مع ثبتها وتشخصها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض
في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نحو واحد كالكليات الكلية فهذه النفوس هي الواح
قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال بجزئها كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين الاان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها الفلكية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه وجرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فما يختلف قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية احدى مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكما يسمى وسمى ما في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهي متبدلة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي

تكميل وهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها اولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية والكثافات الجسمانية كما قال في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها الى ان يتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الاية واذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوة الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيانات وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالة الاذابة والتحليل وكذلك نار الاخرة توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والعصيان فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الان في بواطن نفوس الاشقياء والفجار محترقة لها [illegible] في كتابها من الاعتقادات الباطلة والاراء المموهة [illegible] وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس [illegible] الامثال [illegible] تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان يبهم من قلم الله ولوحه [illegible] ان يكون القلم آلة جمادية متخذا من القصب او الحديد واللوح صحيفة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على [illegible] لوح [illegible] ذات الله وصفاته الى ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابة قلمه في لوحه وكتابة [illegible] على [illegible] هذه الالفاظ وحرفتها عن الروايد العرفية الداخلة في اصل مفهومها [illegible] الحق [illegible] الكون [illegible] فان معنى الكتاب [illegible] كاسب ومعنى اللوح [illegible] سواء كانت حسيا او عقليا [illegible] حسيا او سماعيا [illegible] ذاته جسم كروح او نفس [illegible] على [illegible] الالهية [illegible] نقش الصور [illegible] الرحمن [illegible] علم [illegible] [illegible] الانسان [illegible] وكا [illegible] [illegible] الغيب [illegible] فيه [illegible] الكلية [illegible] هذه المرتبة يحصل للانسان [illegible] الكلية [illegible] العقل [illegible]

عند العزم على الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن الصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤها عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها اللوح النفس الناطقة وكانها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصورة السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية ينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئي يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء الادوات فيحدث الفعل وحركة آلاتها بواسطة اعضائها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهوره في قلبه كظهور النفس الكلية في الفلك الشمسي اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا متعينة ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحفظ بهذا **ختم فيه زيادة كشف وتوضيح** ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وحجاب لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وتوهم بهويته الضعيفة الوجودية في مرتبة المعلول القريب بطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قيل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبرئيل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود المفارقة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ايست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نوريتها خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غناء عن العالمين تكميلا للوجود ولوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وذلك فان لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواحدي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء بها ولا جميعها بل لجمعيتها وصفاتها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها الخاصة المختصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال بعض ابنائه وقد سئل لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه من وراء السبحات الوجهية وظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غيره لغلبة الحق في الحق عن نفسه اذ لا يعرف شيء الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فلا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا الحق بالحق فلا يعرفون سوى اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجلي آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عند بالانشاء بالبرهان فله وجود كثيرة لا يتكثر في ذاته يتعدد هاولها فقال دالي وجودي لوحدة كما مر بيانه في ... الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وهو الحادث الخط علام الغيوب يعلم موحده فعلم نفسه من حيث علم موحده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كالنفس الكلية تجمع النفوس الجزئية والقوى الانسانية اوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق مجلاة للطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المسار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح

موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل ادقائما تفصيلية وحروفا زمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما جمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و ستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثماة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثماة و ستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثماة وستين بحرا من بحار العلوم وهي احمال الكلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الاقلام والالواح بعدهما من الملكين الكريمين الذين احدهما وهو القلم بمنزلة آدم والآخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الاولاد والبنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الاولاد وهو فيض ذاتي له واراده له كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي لارادتنا وللنفس بستان تسمى نورانية وهي مما يلي العقل الكريم وتسمى ظلمانية وهو مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها حصة الامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب المرده ثم انشاء الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللائقين بذاته وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله تعالى ووجدها كل آن منه تعالى شيئا غير ما وجدته في آن آخر فحدث الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا الى الله تعالى طاعة هو الذي ادار رحيها وسلم الله محركها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كالحد المشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله والحملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم ويحل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكذا من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات ويصعد من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات التي من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المنزلين احدهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني يارب وا كالقدمين يعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال بني آدم واما صحائف علومهم فقد يتجاوز ومنه ينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر وترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكل ما هو اعلى فهو الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الآخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله وتوحيده ومراتب علمه وقدرته ومظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وتجليات انواره وجهات اشعة كماله وظلال قهره

دقيقة اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يعرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكسا منها على حائط اخرى في مقابلته ثم منه الى الارض فاستعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم ودرجة خاصة في الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

فى ارض الآخرة والسماء الدنيا

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان الاقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذى لا نهاية له فى الشدة وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهى الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم ان شاء الله

تفريع مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمى فى العرف مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية فى الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها لاتصافها بمباينة الوجود ومكانيته فكلما وجدت فى حد منها عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع فى قدرته تعالى وفيه فصول

فصل فى تفسير القدرة

ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعنى الترك وثانيهما كون الفاعل فى ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والاول للمتكلمين والثانى للفلاسفة ومن المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثانى يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجبت المشية والترك اذا وجبت اللامشية فلزوم الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافى صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله فى الاعتبارين اقول فى ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز فى الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتى وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق فى واجب الوجود ولا جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه المناقضة عند من يجعل صفاته زائدة كالاشاعرة او يجعل الدواعى على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كان جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا فى الواقع ولا فى الذهن فالذات هى المشية والمشية هى الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية وتعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافى وجوب المقدم وضرورة العقد الحملى لضرورة ازلية دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافى استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا فى القادر الذى يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه فى ذاته تاما وفوق التمام فذاته البسيطة الحقة تفعل ما تفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لا رية ولا روية وفهو بمشيته وعلمه ورضائه وحكمته التى هى عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل صور الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى احراقها وفعل الماء فى تبريده وفعل الشمس فى اضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله فى افعالهم فان كلا منهم فى ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعى والمرجحات مضطر فى الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه ادعى بعضا للفخر الرازى انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظى اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى اللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما فى قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار وقد حصل الاتفاق على ان كون الشىء ازليا ينافى افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف فى هذه المسئلة انتهى قوله وذكر فى شرح الاشارات تبعهم ما قال الشارح المحقق الطوسى ره ان هذا صلح من غير تراضى الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا وكتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من جهة كون الفاعل فضلا عن ان يكون مختارا او لا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه ولا يظهر انهم ما بنوا حدث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس متفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لنفسه وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبية هى علتها وهذا شىء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير منفكين بنفى العلة والمعلول على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية انتهى كلامه اعلى الله مقامه

فصل فى ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفى الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفى سائر الحيوانات مضطرة فى افاعيلها وحركاتها التسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعى والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا فى واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين فى صورة المختارين فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعى ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور وقصد وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة والمحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعى فكل مختار غير الواجب الاول مضطر فى اختياره مجبور فى افعاله فالقدرة فى نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى

قال الشيخ الرئيس فى التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعى يكون اضطرارا واختيار البارى تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال فى موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات انه يصير الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعنى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنيه الناس فيما فى العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر والاول تعالى فى اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبره على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته لا لداع آخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنيه الجمهور فى القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شىء ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد فى حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى برىء من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشية فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة فينا ايضا تارة تكون فى النفس وتارة فى الاعضاء والقدرة فى النفس هى على المشية وفى الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان فى هناك شىء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان تكونان فى الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة مثل الاول فى الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب بها طلبا آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه النازع من فعلها فعلها فعل الاول تعالى وحده انه بحيث يصدر عنه افعال ومحده هذه العقول التى يتوخى ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا فان ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم هو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية

والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجي لهذا المطلب بسط وتوضيح **تسجيل وتكميل**

ان الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرح الطاغوت ورجع الى درك الحكمة والانخراط في حزب الملكوت

واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان لاجا عليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقائق

باغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته ولجية الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية

وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين

الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله

سبحانه ليست عبارة عن القصد بل الحق في المعنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته

وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدأ الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير الوجودي

كما مر ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والارادة

نعلم المبدأ لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي

تنافي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهم بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين

المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه

لم تكن صالحة لرجحان احد جانبي الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند

وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخرج عن ثبوت الامكان والفتور والقصور ولا ضرورة فيه الا ضرورة

بالغير ما دام الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل

وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع

حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل فلا يبقى

حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه

وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا فاعلا

على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا

علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع

ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيض مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون و

صحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او

الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا

او غيريا ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما او صح وقوعها احطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل اما

يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل علم ان صحة وصفه بالفاعلية

ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك

المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما تبين ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن

كما لم يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا لم يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل

قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر كونه بحيث يمكن في حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل

لكنه لا يكذب انه من شأنه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التي بها يصير

الفاعل فاعلا الفاعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا

في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر منا

العلم والمشية في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتها فيه فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختار بل مضطر في اختياره مجبور في اختياره

فصل في دفع ما ذكره بعض الناس او من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصّي من لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور رعاية لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان حقا لكان كل فاعل موجب فاعلا قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة ماهيته من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحاجة الذاتية بل الامكان الوقوعي او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب الشيخ الحسن الاشعري فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب ما لا بد منه في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل المجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك الى مرجح غير الارادة لان شأن الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان الارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح يستلزم خروج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان الماهيات الجوازية هي العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لا ان افتقاره هو لعلة التامة لانتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شيء من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان الصنع العلة في المعلول هو الايجاب لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما دام الشيء على حالة امكانه يحتمل فرض وقوعه ولا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعموه فلا فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسد جانب الاباء الا الانتهاء الى السبب التام الموجب لعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية فذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم تبلغه هف وانما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض ولا هيهنا لا يصلح لاصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا ومصدرا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب

فصل في بيان ما هو الحق في ابطال رأي من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل يقارنها احدهما ويمتنع الآخر وكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالآخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد ويتشخص بتشخصه تفصيليا كان او عقليا او اجماليا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرناه من ان الارادة كالعلم ونظائرها التي كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته تعالى التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه تعالى البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي يتعلقها بجزئي من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور

كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي يتكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام هيهنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولى الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غيره الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله

فصل في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم قال محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء اما يقولون بتخصيص على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده وحده وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه واست بما قد ساعليك من الاصول القطعية الحقة متمكن من ابطال الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حقه تعالى والتجسيم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون والجاهلون في حقه تعالى علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قاله قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول نسالك عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمستاهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من الآخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي اجل الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص ونفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هنالك فرقا بين الطلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل منبعثا عن الصادر منه وان الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وعرفاء الشامخين ان فاعليته الواجب سبحانه نفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته وذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله سبحانه بمعنى المحمولات وبمعنى صدورها وان لم تثبت في فاعليته بمعنى كون فاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كون جل اسمه تام الفاعلية فانه من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يسبقنا احد من الحكماء والمتكلمين ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق لما عهدنا عنهم التراجع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا

فصل في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام فان قلت نقول انه اذا كان الصدور الالهية صفة ذاتية او لم تكن لا يصدر العالم منها بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده

فيقال لك حسب ما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلا من الاثبات البسيطة الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والاثبة
الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها
ما دام الجعل والافاضة لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد تبينت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة
الازلية والضرورة الذاتية التي لا يدوم الا ما دامت الذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد ادام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعتراض
من ان صدور شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا
تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فان امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق فيرد عليه ان المحقق
كما ذهب اليه كثير من البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا
فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة لها بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما
ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لانه هويته
هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون
كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة
الصدور واللاصدور حاول ان يدفع عنه وينقص عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور نظام الاكمل واجبا بالنظر
الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات
ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في
الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت ولا يكون من المعلوم
عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في
ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او
يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص
وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان
كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا انما انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده ملخصا اقول قد علمت فيه
ان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم
امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقال
في تفسير قدرته بصحة الصدور واللاصدور وفي دفع ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة
ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب
اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف حيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من
التحليل ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه
وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال
احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسئلة
ان تكثر العلم والقدرة انما يحصل في المكثر الموجودات فقاست العقول مبدئها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه
ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم
واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا
في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر منه في باب الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى السبب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لان السبب
القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة ومرادة والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض لكن امر بين امرين واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة متباينتا

لزم ما يلزم ههنا من غير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك احتيار ولا ايجا
انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم ما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يجب بها صدور النظام الاتم الا ان
بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تلخص وتمحض مما ذكره انه
اذا كان مبدء التاثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او متعددة وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في البارئ
او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي
انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان مقوم الكل والعالم انما
يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم
والارادة على اكمل الوجوه وانهما على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به
المسبب ثم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية
النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الاله ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهي وحي
ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية
ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسبما حققه صاحب التهافت انه عالم بكيفية النظام
الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية توجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان
الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعوله
مراده ولنظام الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها
فاذن قد انضح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم
وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل
السافل ولا غرض للعقول العالية في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض
ارتقاء البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها
وتهضمها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا
تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لانها بذاتها محافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية
او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه
شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول
القادسية او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها **فصل** في تفسير الارادة والكراهة وقد اشرنا في مواضع من كتبنا
انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخص
بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصل في شخص واحد منها زيد
مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتدرجت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا واشار ونظائره بل كل هذه المعاني المجتمعة
في البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير للمهية المحصلة لتلك المعاني المنبثة تقوما وتحوما
لما راينا ... الالات وجودا وفعلية ولموادها ولموادها استكمالا وتماما ولا تارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور
مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة في الدنيا
ثم تلك الامور بعينها ... معانيها ومفهوماتها قد يتحصل في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف
... في مواضع اخرى ... الكتاب
تقرر هذا ... ان الباري جل ثناؤه ... مبائنة لصفات جميع ما سواه كما ان
... ما سواه وجميع ما سواه
... في وجوده

ولازمة كالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فالوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما حقق في اوائل هذا الكتاب وهي في الواجب والممكن بالتفاوت في المكن ممكن على وزان حقيقة الوجود لانه يرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بهيئته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هويته وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية ورسمها ولا فرق ان ادراك جزئياتها يشكل بها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات المتشابهة بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها لتمكن ان يؤخذ عنها ما هي في حدها بعض مفهومها من ذاتياتها في الحد ان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع الوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضرها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية كتحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لفقد الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد بان الارادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيجيء تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها يفكره الذي هو باختياره ليكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسبابها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ الانسان وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس لحصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى ميل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان

ونفي الحرمة عن تلك قياس سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن مم

ارادة لاحد الضدين بعين كراهة الضد الآخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في موضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا قصدنا
شرب دواء او دواء مرّ البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه ان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة سبيلك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء
الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومنشأها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواطئا كما فهموا الوجود انه هكذا
وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والتمام
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا تصور
فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور لكا منة في خيرياتها وهي بحسب اعتبار عقلي وبمرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها
مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوى الشيء في النزول الى حاشية
الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل و
المتعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد للجميع وكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء
محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوبة للكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة
بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتماله على ضرب من الوجود ومريد
لما يكمل ذاته بالذات واما ما لا يتبع ذاته مما له كما هو انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل اي معنى
ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصور الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم
الا صورة مجردة عن ما دة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد
كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان
فانه كثيرا ما يغفل عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وعدمها وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع
المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق البارى سبحانه وكلها نفس عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا
تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية
والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير
وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على
صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة ما رحية الا القصد الاول منبعثا منه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظاهر افعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت
في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريكات الميلية للاعضاء وكذا هذا الملك في ان بعضه الطف
والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التلطيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي
بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل
او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد له
من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة
يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي
واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف

لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق ومن الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون آخر ومن قال انها شوق متأكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة ههنا امكان وفي البارى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم بما حبيتني واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق

فصل في دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب انه تعالى بصفة وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة لواجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجرى مجراه من الآيات معناه ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له تعالى في نفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بما التبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكون الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكر فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر ويجرى الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقائد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شان الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح آخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله تعالى لا تصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت فى الحقيقة لتشابهها فى اجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة تخصه والفعل الذى يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد فى كون بعض اجزاء الزمان متضمنا للحكمة الايجاد دون غيره مع تساويهما فى الحقيقة وايضا حكمة الله لا تتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا تخصص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التى هى عين علمه ولا استبعاد فى كون العلم نفسه سببا للصدور الاشياء ووجودها كالماشى على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التى علم تاثيرها باخبار الوحى والسند من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله العين تدخل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك فى العلم الازلى المنشى للعالم من العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلى البسيط فينا يصير مبدءا لتفصيل الصور العلمية الكلية فى نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية فى خيالنا فان الملكة الحاصلة فى انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل فى نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق فى موضعه فكذلك العلم البسيط الازلى الذى للبارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة فى الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى متحققة بالرابطة العلمية التى لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هى بعينها الروابط العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبى العلم الازلى والارادة السرمدية على ترتيب ونظام من غير صدور الكثير كما فى حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك يتشا منها ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان البارى لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه فى جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد فى الازل والاعادة الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى فاما ان اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او فى وقت معين وينقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده فى وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه فى اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا فى اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا فى اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت فى تخصصه الى شئ اخر غير الارادة القديمة لان التخصص الحدوثى فيه عين ذاته وهويته والذاتى للشئ غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لها جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة فى تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى فى العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم فى وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثانى يلزم زوال القديم وعلى الثانى يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل فى الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره فى حاجة الممكن فى بقائه الى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو فى كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث فى كل آن على ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى المتجدد الحدوث المندرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى احداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة
بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك
الحادث بارادته واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد في الماضي ومع زوالها يلزم زوال
القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا
للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله
الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشات من قياس ارادته تعالى
الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى
ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى البعض من بدو وجودها [بداياتها]
الى غاياتها ومن مقدمها الى سافلها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع بعثته هذا العلم القديم
الذي هو عين ذاته المرتبة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الخفاء
الى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة بنحو واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعدد
لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته وصفة الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات
ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صراف الامكان
لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة
العالم اليه كنسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري
موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق له
المسمى به ويندفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته عين الارادة والرضا فالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا احد
ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن
ذاته ذات يعتبر فيها روابط ونسب مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان المهيات الذي
في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها
بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او
المهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي و
الصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تنثلم بتلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررناها
تبيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى وان من
شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وحينئذ الايجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من اعدادها
واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات
او التعلقات والتوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن ولا يجب عنه ذلك صدور الفعل عنه تعالى
فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات والمشية اليه تعالى فذاته يجب يصدر عنه بحسب
كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام
الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه
القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون
الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه بعضهم واستادنا سيد اعاظم المجتهدين بان الارادة قد يطلق ويراد به الامر المصدري المسمى بالاحداث
والايجاد وقد يراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم له تعالى بالاستيفاء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها
عنه منكشفة عنده تعالى فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فعلومها له تعالى عين ذواتها الاعيانية
اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم ومعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

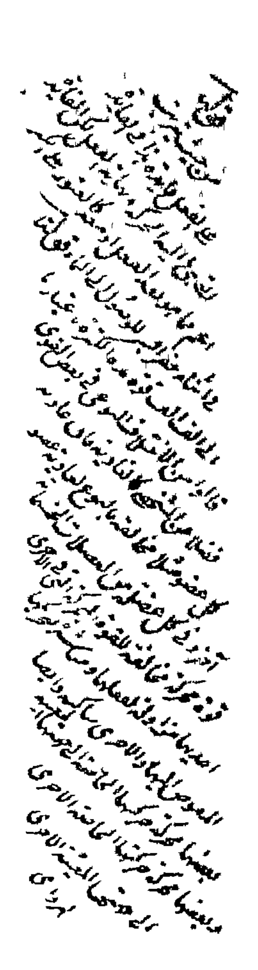
فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل واما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به تعلقه الارادة والرضا وصفة التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا النوع الاخير اما ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وفيهما سر عظيم من اسرار الالهية نشير اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا يمكن تحصيله بالاصول للواقف السالف ذكره

فصل في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او قصدنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا ونصدق بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان او صيتا او ثناء او محمدة عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره استعداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بتحريكها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والانتهاء بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية المآرب والمطالب ليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج وينتج منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستكمال والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معانيها مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير والیه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء وليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي للافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطاريه من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد لا شريك له واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وقوله الرضا والغضب حال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى فقوله لان المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والملاحة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من جهتين

والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وتممها فكان احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا
تعين له الا بالتحديد وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها مجاويف بحسب تلبسها
بالاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقص فكان صار اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما
ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصّل المادة وتعينها لانها مبهمة
الذات عديمة الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث يلحقه الامور الخارجية ويلحق
عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرجه بذاته من العدم
الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي به
تقربا الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس التي
او بحركة وضعية او كمية او كيفية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او نقص محوج له الى متمم ومكمل
له ومحصّل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الله لا اجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد
الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقولة من ائمتنا المعصومين ع في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب
وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته
على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فليست هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته
ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او
لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان يصدر الافعال عنها لذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق
التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض ولا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك
الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا ويكون ذلك الشيء خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد
هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء
على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته
كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف وعرف ذلك
يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه
بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو
مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى
ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان
كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا ونشتاق اليه لا انا محتاجون اليه
وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلبت هذا فيقال
لاني اشتهيته وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض وليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله او تحصيل الشيء عن
وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون
الارتياض وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو انا عرفنا الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان نظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في البناء بحسبه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضيه
ذلك الكمال فاذا كان ذات الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا
انه نافع او صواب حرك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يمنع هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور
المذكور وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه الذي أومأنا إليه هي علة لوجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج في
الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدم وهناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق واستعمال
الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الوجودات وعلمه بالترتيب
وهذا هو العناية بعينها فإنا لو توهمنا أمرا موجودا لكنا نعقل أولا النظام الفاضل ثم ترتيب الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك
النظام الأفضل وبمقتضاه فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يحصل الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك
وهي نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن
الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتهما ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون
أن يتبع هذا العلم شوق وطلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فإن الغرض والجملة النظر إلى أسفل يعني
لو خلق الخلق طلبا لغرض أعني أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة في الخلق أعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وأن هذه الإرادة
غير حادثة وبينا أن لنا إرادة على هذا الوجه وقال أيضا في تعليق آخر كان الباري الأول إذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا
تبعه الشوق وإذا اشتقنا يتبعه تحصيل الشيء بحركة الأعضاء واعلم أن القدرة هو أن يكون الفعل متعلقا بمشية من غير أن يعتبر معها
شيء آخر والقدرة فيه تتعقب علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة إلا القوة
العاملة والقدرة فيه خالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لأنه
أراد ولأنه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فإن القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه بمعنى الفعل فقط فإن لم يعتبر على هذا الوجه كان
فيه إمكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها
إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه والإرادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الأشياء عن ذاته
لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم
يفعل فإنه لم يشأ لم الفعل والقدرة وقال أيضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم
بالحقيقة هو الأول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد وفي باب التصديق أن العلم
الشيء بأسبابه إن كان له سبب فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فإنه لا حد له ويتصور بذاته ولا يحتاج
في تصوره إلى شيء إذ هو أولي التصور ويعرف بذاته إذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما
يحتاج إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان في مادته بحسب الاستعداد الذي فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر فيه
كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الإمكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فإن كان تفاوت الإمكانات في
النوع كان الاختلاف في النوع وإن كان ذلك في الأشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب
بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن في ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة العنصرية ويريد بالأشرف ما هو أقدم في ذاته ولا
يصح وجوده إلا بعد وجوده وهذا أعني الإمكانات أسباب الشر ولهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر إذ الشر هو العدم
كما أن الخير هو الوجود وحيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه وممن اتفق هذه المسألة من علمائنا الإمامية ومحققها
غاية المحقق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو أشعري المذهب مسألة لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر
الفقهاء لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة لأنا نقول الذي يصلح أن يكون
غرضا ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث
على الحكيم غير جائز قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وإن أردت شيئا آخر فبينه فصل الداقي

المحقق الطوسي المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با لقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على تلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمالا ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان جسما لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال وانما انه مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد هو مقدور من غير واسطة فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراد به بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على اكمل ما يمكن لا بان تخلق ناقصا ثم تكمله بقصد ثان بل تخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح وكثير من الناقضين بعدهم قبل استكمالهم وكثير من المركبين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله لم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا اخر وهو نفي اللمية الزائدة على ذاته تعالى عن فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال خير ممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهنا لك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية التامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدأ ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب خصوصيته شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب خصوصيته شيء غير الحق الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما النفس المتعلقة به الا بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف قوة وفعل ومرجعها وفاعلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيء زائد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي يستكمل في الفعل وبه وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل غايته وغرضه ذاته المقدس والارجح الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله بتمامه المطلق غرضا وغاية اخيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات



والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا يثبتون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات
وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله
المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وبما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون وذاقه
الذائقون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا مقام عليه من سبيل الاخيرية والغاية لان كمال كل شيء
هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك
الا وجهه ويتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذكره
فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلى الله عليه وآله من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل
علم بافضل المعلومات واحكام فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويعقل النظام الاتم لغاية
حقيقته بلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء
وارادة ايجادها من غير ان يكون المقصود اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق
الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه
وزاده ايضا كمالات ثانية وهو ما لا يحتاج اليه فيهما والى الاشارة في القرآن بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء
الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا ويأخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول
صفة كمالية وازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة
حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض فان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك
الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا الواجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهته **فصل** في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه
المسألة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيه الآراء وتشعبت
فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه آراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا
انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة
الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي
وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق وكم
شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب
شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور
شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل
في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها
واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر
في الوجود والايجاد الا الله المتعالي عن التشريك في الخلق والايجاد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاشياء المشاهدة
كالافلاك والكواكب وطباعها الصدق والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدق فاعليتها وحركاتها فيما ارتبطها وحتى
الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته

لم يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله
وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين
المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وقد ذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رحمهم الله الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة فبعضها
لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات
على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد واسباب كثيرة
فلا يدخل متولدة للنقص الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة
بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء
من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ
النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة
السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم
ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض
وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباين طبقاتها في الذوات والصفات
والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها
لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية
مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار
محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وهذا المطلب الشريف الغامض مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد
مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا قوة الا بالله
العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع
غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح
كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه
امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه
وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه
الاعلى الاشرف اللائق باحديته ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى
مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجه الاحد وله عواقب الاثنية والمدائح والثناء ليس ذلك لان شانه افاضة
الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود
كما مر اذ اعيان الكل هي الوجود الفائض عليه بما هو وجود ظاهر العين وكذا الكافر محض العين من حيث مهيته وعينه الثابتة لا من
حيث وجوده لانه ظاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور
كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها
من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح

ولكن التشبيه والتنزيه من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لحيثية اخرى وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب معرفة النفس وقواها استدعي على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد بنال العطية الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام الامام الموحدين علي عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه انه يخلو عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ الرئيس صاحب الشفاء ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لها بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها صادة برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل عالم القدس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هود والوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين واتماهم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم حيث نسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هنالك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الناس والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانها نسخة مختصرة مطابقة للكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس تتامل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري وايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا لذاته وصفاته وافعاله لقوله في انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس بالانصاف فمثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام فيهما طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور انه في قصور ما يستخدم صانع فعل لا يكون هو بعينه صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتاب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعا وبصيرا مع انا نعلم انا اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القوة الفهيمة من اثق بالفراسة وسيتحقق في مباحث النفس انشاء الله في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل بنفسها او رد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره

بصره وبيده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا أو كثيفا ولا مباينها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاشفون وهويتها ظل للهوية الإلهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها ويضمحل إنياتها في إنيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم بعث النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فإذا هم قيام ينظرون وأشرقت أرض البدن الأخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهرة عليها مهيمنة بها وإليها مرجعها ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما قال سبحانه بدأكم وإليه يصير ألا إلى الله تصير الأمور **فصل** في حل بقية الشبهة الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة فمنها أنه يلزم قدم العالم وتخلف المراد إذا كانت إرادة الله على الوصف الذي يثبته الحكماء والمحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الأتم والجواب حسبما أشرنا إليه في مباحث حدوث الأجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يسأل عما يفعل ولو كان لشيء من أفعاله علة غائية أو داعيا لكان السؤال عن فعله تعالى جائزا معقولا فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد مما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعرة ومن يقتفي أثرهم بل المراد كما مرت الإشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الأسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الأول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي حصول الكمال المسمى بحصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم بالعقل الفعال وغاية الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية إذا أخذت غايتها نفسها إلا أن الغاية الأخيرة لغيرها أمر لا آلية وإذا ميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا بعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فإن مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غاية من حيث العلم بنفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فإذن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الإطلاق ومن حيث كونه آخر الأفعال ولكن لأفاعيله المخصوصة البعيدة منه أو المتوسطة أغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها إلى من هو غرض الأغراض وغاية الأشواق والحركات مصدر الآحاد منه الحقيقية ومنها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الإلهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من أرضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على أن الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وسمع عن الأئمة أن الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالإمام الرازي بأن الكفر مقضي لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وذهب هذا المذهب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء وإنما هو المقضي ليس بشيء فإن قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله إنما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال أستاذنا السيد الأكرم الفرق بين القضاء والمقضي هنا لا يرجع إلى طائل إذ ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا إلى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فإذن إنما الجواب على ما [illegible] أن الرضا بالقضاء إنما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو مقضيا بالذات [illegible] وما يتعلق به القضاء بالذات إنما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وإنما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود ثم عقيب كلامه أقول كلمة الحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد بها صورة علمية

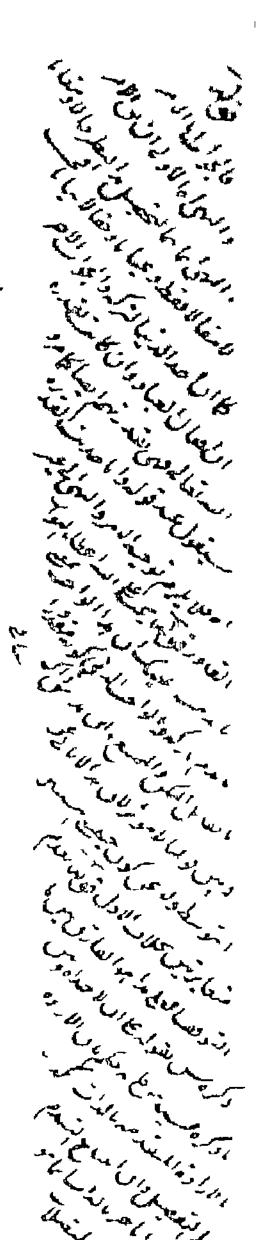
[illegible]

يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تع عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تع على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدء تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تع قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا اتضح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق وايضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تع لما كان فعليا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها من حيثية معلومية له تع فكما ان ذاته تع وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير بهذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتنور ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجه يحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود به وجه قلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فافهم ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان منشأ الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفية كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تع المضل لقوله تع حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم عدمه ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تع ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المفصل ومن بعده وحده من اتباع الشيخ الاشعري الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تع لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تع في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال اما واجبا او ممتنعا والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب ظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق انما قد اورد ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تع وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسبابه وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وكما ان ذاته تع فاعلة وعلة لوجود كل موجود ووجوبه لذلك لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين المباحثين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان المسئلة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في حد الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا لمرجح فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم

قوله [illegible]

قوله [illegible]

وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب
وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة
لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم بديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان
الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب
الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلولا بوجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل
كان وجوبه لاجل القدرة فيستحيل ان يكون منافيا للقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله
اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال
محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب
مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى سبيل الحق من سائر
ما اورده في كتبه ومؤلفاته ولعل في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا
للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال العلامة المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان
يكون بلا توسط في الايجاد للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادة ضرورية والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار
هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء كان من قضاء الله وقدره
ووقوع بعض الافعال بالاختيار فاعله ولا يستدعي هذا الا اقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق
بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مر
في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء فضلا عن غيرهم
من ادعاء اكثر الحكماء او كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق
الا لمن انكشف له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات واين ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه
متصفين او مقتبسين ومنها ان الارادة في الانسان اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة الفعلية وكانت
واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجائية اليها المشية الواجبة الالهية وما تشاؤون الا ان يشاء الله
فالانسان كيف يكون فعله بارادته حتى لا يكون ارادته بارادته والا لزم ان الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر
الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم كوجود الوجود
ولزوم اللزوم من الامر الصحيح الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار الى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن لها
لعدم التوقف العلي هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب تبعا للمعلم واستادنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يسلم عن احد من
السابقين واللاحقين فيه دعائم والوجه ذلك لو السابقة العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد
جزما انه خيره ويتشوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء
الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي
شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت هو نفسها لا نفس الفعل كانت شيئا شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير
شوق اخر وارادة اخرى حديثة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها
بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب
بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية فهيئتها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية
والهوية الاتصالية لا غير ولذلك صار المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وانها



بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولاً ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلاً فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءاً جنسياً كاللونية وجزءاً فصلياً كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس مما ان يجزم به العقل من غير حاجة الى اعتبار اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانياً فيلزم بعد التحليل والتفصيل لها وبحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضاً قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثاً فان لسائل ان يأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ويطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجاً وداخلاً بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شيئاً آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال الكلامي

ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقاً ويزيده تأكيداً ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص وان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثاً ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولاً على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من طبيعيات الشفا وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فتفرع من اصلاح هذا فاختيارنا ايضاً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي وجب القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه ينشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اوائل عاشرة الهيات الشفا ان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه واذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزلة من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل داخل بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة الحقة حتمي الثبوت في علمه محدود في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يأت احد من العلماء بما يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا ذكر ههنا قريباً ان التردد فيما لم يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلاقه بسبب المسبب [illegible] مجرى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزوم للخيرات الكثيرة و بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد فالخيرية تدعو الى الفعل والشرية الى تركه فمن تلك الحيثية [illegible] المعنى ما حاصله شرية في شيء من الشرور وما بالعرض اللازم للخيرات كثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة التامة الالهية انتهى اقول ما ذكره لم يندفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يرد في سائر الافاعيل الا ان ثبت في بعض الفعل انما صار بين طرفي وجوده وعدمه وجاء في ايجاده وتركه بحسب الداعي فيهما ان لم يترجح احد الجانبين فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيصدر عن علمه فلا تردد في الحكم برجحانه ووقع على القطع وكان صدوره حتماً مقتضياً والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية

الكونية وجود متجدد لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوي لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر به مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لامر ضعيف الوجود يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الآن وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما اقترن وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم بمراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يتخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والنبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بخوادمها واعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شيء من مادتها فتصير معقولة مجردة بعدما كانت محسوسة مادية فهكذا شأن ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشأن اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس وهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتعددات في العوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المبرء عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص لحظت الاحدية فدهش الى الابدية واستثبت عنها فهي فرسا طلبت الاحدية فكان فلما اطلت الكلية فكان اوجا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هنالك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهنالك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم عليهم السلام وما يرتبط بذلك من استجابة الدعوات واعانة الملهوفين مقارنة لافتراحهم من غير مصادفة اتفاقية او طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكنا قد سبق تطرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرؤن عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يعملون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطراتهم واوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه مخالفة لداعي الحق بل نسبتهم الى ارادته في ارادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او نزع وتحريك كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس واقعة في عالم الجرم عالم الجوهر العقلي فما الا انها مازالت في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستغرقون بقلوبهم الربوبية لعظمة اللاهوت فلا حاجة لهم ولا حجاب لهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ماتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء

قوله للالهية مراتب اي للفاعلية مراتب ويمكن ان يكون قوله وللاسماء الحسنى مظاهر عطفا تفسيريا على الاول لان الاسماء الحسنى عبد امرنا كالارباب للانواع عند الاشراقيين والانواع كلها مربوبات الاسماء

العباد

العباد المكرمون بكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل
من جهة استباق قابلية ومادة خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك
قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من جهة فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان
من جهة نفسه عند تصورها الامر ما بل او انبعاث ارادة غضبية منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير جسم مسخن خارجي
وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك يحصل الامر الشهوي
بحركة الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير
بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة
اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لايجادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر
هذان الاصلان فنقول ان كل كائنة يكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تم بعد قضائه السابق
المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس
المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجري في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان يتغير ويتبدل
لان مرتبتها لا تابى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يستحيل
التغير والتبدل انما هو ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فهذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة
والناقشة لصورها ويضيف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله وبالابتلاء كما في قوله تعالى ونبلوهم بالحسنات و
السيئات وقوله ونبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية
القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعنايته المبرأة عن التغير والحدث ولو لم يكن الامر كذلك
من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان
الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء
للسالكين من المراتب الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد وبالجملة قد كان قد ضعف
واستحال مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد
في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي ع وقرأ
فيها من الوحي مما اوحى الله اليهم وكتب في قلوبهم فلا بد ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر
من الناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولان لانه لا عن مشهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه
بها تارة اخرى راى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما تسبقه الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية و
السفلية بل مخالفا لسوابق الصور لنقيضه فيقال لمثل هذا الامر البدء والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم لاحد من النفوس العلوية والسافلة
الا من جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنفوس الاخرية ما يستدعيه
من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر ع انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه
ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء
ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابن سينا في كتاب المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في كيفية التدبير
للكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول [illegible] من المعقول الصريح فيجب ان يكون
لمبدء بعدها وهو اما نفس متجددة متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية وليس ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول
والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لها بعث تلك النفس مصادفة لاجسام السماوية وبسطوع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان هذا النفس تحدث الحوادث مدركا للجزئيات ولهذا السبب لا بد ان الاستاذ يكون هذا نفسا سماوية
حتى يكون لها مع عقلها ان يتخيل ويحس الحوادث احساسا بالنوع فاحدث حادث بعقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي الى

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين دعت ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا
فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما نشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك
النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عنايته مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل في هذا
العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك لشيء دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب وشر لا يدفع
فهناك شيء لا نطلع عليه وعلى العناية لاجله ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر بعده معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه
النفس حتى معجزة للطبيعة ولما كان يعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا وينتعش به خيرا ويحدث
ما او زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فتحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من
الحيوانات والنبات التي من شانها ان يتكون ما يتولد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مادتها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجحد من احوال التدبير امور غير معهودة فهيهنا
نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الشيء وصفنا ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين
وبلغ من قوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينما جارية
تقدم الخوان وتصعده فوسها ريح ومعتها وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب
تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر
ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا فانبعثت مستقيمة سليمة انتهى
عبارات الشيخ **فصل** في استيفاء القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال الموردة فيها لما استبان لك بالتبصير
استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب
المسببات على الاسباب من جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته
وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمفتاح باذن الله وملكوته
وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متاثر
مؤثر في عالم الارض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة
الجواهر العقلية فيعقل ما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الافات والعاهات لو لم يتخير بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث
في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير بذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا
منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه
التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي
من كل وجه والعالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السماويات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة
البتة واما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى مطور فيه كما اشرنا اليه فلا نكير من جرب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب بالسؤال والالحاح لانجاح سؤله واعطاء بغيته
ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصويره فما الحاجة الى تكلف الطلب وتجشم السؤال
وان لم يجر به القلم ولم يسطر به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعاء وسبيل المنع فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا
مما جرى به قلم القضاء وارتسم به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكما قضي وقدر

حصول

حصول امر من الامور بعينه يقتضي تقدم حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب سبيل الماء في الاعيان كنسبة الافكار والتأملات الى حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جديد ولمن جيدا والبحار الفضاء وسافية من سواقي انهار القدر

وقال الشيخ في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا الحكمة الالهية وهي ان يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضى بالدعاء واجب في نوع الاجابة ولحسبان استحقاقنا للدعاء يكون من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق آخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجلهما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة اخرى وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل عدم ما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر مصروفة على ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب وجه لا امتناع فيه انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة الداعي وكلما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار وبواره يتم بنقص امر احد ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا او قوله من جانب آخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك بعينه ما معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فادعا دل على انه كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما عليه على بعض فيكون بوجه ما علة لان يعرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسبب ان يعلم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان يعرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان يعرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان يعرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان يعرف الاول تعالى لوازم ذلك الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان يعرف دعاءه فانه بواسطته يكون الله معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان يعرف الاول دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر في الداعي انتهى كلامه في التعليقات وستعلم من ذي قبل حيث يجيء حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واتصافها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفا والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وان تتوافى فتتادى اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الارادية الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القربانات وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري بحسب الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل مهما ماهي اوائل وبهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى واصلح بعنصر البارئ الاول بوجوده قال قد اتضح لك ان للنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان ما يتلقاها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتأدى اليه وانما تنتهي الى الطبيعية والارادية موجبة ليست ارادية جائزة غير جائية ولا جاوية ولا تنتهي الى الضرب الثاني الضرب الاول اما قسر عن طبيعة او

تسرعن ارادة واليهما ينتهي التحليل في القريبات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعدما لم يكن فلها اسباب تولي فوجبها وليس توجد ارادة
بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات
والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبه ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت داعية فهي اصل وان
كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاما يجري تحت الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت التوالي فهذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فلعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا بعد انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادئ لوجودات تلك الصور فيها اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى
من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تأثير
نوع ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا
عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ لا مانع فيه الا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هواء توجد حرارة فلا تكون
قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات
الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود
ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقسر المبرد كما ان من تصورنا الغضب لسبب المبرد فيما فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او لما
تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحدها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة
كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا
انه يليق به ومع علمه مبدئ كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر
وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور ايانه واياته وجوده وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فيها سبب
شر لا يدركه او سبب اخر بعيا وقد ذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور
التي عقلت انها مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو الايجادي الذي علمته وتحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذلك تصدق بوجود هذه العلل فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب
في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا انحلت الامور كلها استندت
الى مبادئ ايجابها مرسلة من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول
قد تضمنت كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعناية المبادئ العقلية وغيرها
الفعل والانفعال وعن كيفية العرش والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته ما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من تحصيل الاول
انه في كلامه تحاشيا عن ان يجعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل
الزلزلة والخسوف وغيرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات واتيان
ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يحكم العقل بان في طبقة من المبادئ السماوية وصنف من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال

التي في الأرض عالم الأرض واستماعها لدعوتهم وانقيادها إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية ولا نصوصية غير قابلة للتأويل مثل
قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما أسمع وأرى وللخاتم عليه وآله السلام فإذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه والثاني أن الشيخ لم يرد بها إلا أن موجودات هذا العالم بحقائقها ومهياتها موجودة في عالم أعلى من هذا العالم
وجود الصور بأنفسها عن المواد ونقايصها وإمكاناتها وشرورها وأعدامها وظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى إثبات تلك الصور كمعلمه
أفلاطن وسقراط ومن قبلهما من أساطين العلم والحكمة وقد سبق منا إثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان علينا أن نحقق الأمر في هذا
المقام ونعلم السر في ارتباط هذه الأمور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها إياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة
وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته إياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك أصلا لإنكاره اتحاد
العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب أن يكون كل الأشياء لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء ولهذا
كان عنده علم الباري بالأشياء عبارة عن أعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم وإن كانت أعراضا
قائمة به لكن ذاته لا ينفعل عنها ولا يستكمل بها لأنها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في أن يصدر عنه لا في أن
يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا الحيوة التي
تكون في هذا العالم تتم بإدراك وفعل والإدراك في حق أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس وكذا الفعل لا يكون إلا التحريك المكاني
المنبعث عن الشوق وهذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين إحداهما مدركة والأخرى محركة فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس
كالتعقل ونحوه وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك كالإبداع وشبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم إذا كان
نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم
لبرائته عن التركيب لأن التركيب مستلزم للإمكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده إلى غيره والإمكان ضرب من العدم المقابل
للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح أن واجب الوجود بسيط الحقيقة
أحدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وأن نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه وأنه على وحدته وبساطته عقل للكل و
منشأ للكل فهو أحق وأليق باسم الحيوة من جميع الأحياء كيف وهو محيي الأشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي
وجود وعلم وقدرة واعلم أن الصورة الإدراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها
كافية لأن تتكون منها الصورة بأن تكون الصورة الإدراكية هي بالفعل مبدأ لما هي صورة له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدرة
فكنا قادرين من حيث أنا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك أشياء
ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا تحصيله أيضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا إياه في العين نفس إدراكنا له
لكن نفتقر مع ذلك إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تحرك وتنبعث منهما معا لقوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة العاملة
المزاولة الأعصاب والأوتار والآلات العضوية ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس
أو اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا إرادة بل كان القدرة فينا عند المبدأ المحرك بل وليست الإرادة
أيضا قدرة ولا القدرة أيضا فعلا بل إمكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والإرادة وهما محركان للقدرة وهي محركة
للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره إلا ويتحرك بعينه لكون الجميع
مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لا يكفي عن غيره في باب الفعل والإيجاد فالصور الإدراكي مثلا
لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لما يناسبه في العين وكان بعينه إرادة وقدرة وقد سبق
القول بأن علمه تعالى بالنظام الأتم الأشرف هو بعينه الإرادة التي له وتحقق أيضا أن القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو
مبدأ الكل لا مأخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين ابتهاجه لا أمرا زائدا على وجوده وهويته وأن هذا العقل الأول هو بعينه الإرادة
الأزلية الخالية عن شوب غرض وداعية سوى نفس تلك الإرادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره
فمن أحب شخصا مثلا أحب جميع لوازمه وآثاره وأفعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبته ذاته فهذه هي إرادته
الخالية عن التلبس ومن اعتقد غير ذلك في حق إرادة الله فقد عدل عن منهج الصواب وألحد في أسمائه وصفاته فهكذا يجب أن يحقق معنى

الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ او اضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الثبوتية
للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة
تستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المعلولات
عالمية وحاكمية ودارية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية
علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه انّ وموجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخر فبعضها
يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء عنها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول
القائل انه واحد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية
كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوبا
عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة
وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزم في الواقع
بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك الوجود فلاجل غيبتها
وعدم وجودها المعنى يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود
الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب
عن الادراك ولا يقبل التمثل والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة
الفاعلية او نحوها وكقوله الاخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة
ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في
حقه تعالى وكيفية كون الحقيقة منها نفس الذات الاحدية **تبصرة فيها اشارة** واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ
الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق
هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر والقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرأ عليها بعد كون
آخر لم يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل
جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر آخر مخصص به فهو لها وليس لاحد ان يقول ان هذا الكون
اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس
لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوائد فان الوجود المحض لمهية الجسم لا يتعلق لمرتبة الكون الحيوي
فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده
نفسه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه
صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة
والحيوة فيها ليست مما به يكون الشيء حيا بل نفس حيوته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم ان يتصف الشيء على
نفسه او بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ينقل الكلام الى ذلك الوجود
ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظائرها كما علمت في باب جعل الوجود والمضاف الى الانية والمتصل ونظائرها وواجب الوجود اولى بان حيوته
عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحقيقة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كلها صادقة لها واكثر المتاخرين لما لم يعلموا
الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على السمع
الحقه فقد وردت في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في
انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للموجود المطلق وللموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او
عددي فلا بد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله اذ فاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة اذ يمكن ان يتصور وجود حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا ولا يفعل ولا يتصف ايضا بحركة ولا صنع سوى بعض الافعال الاختيارية فلا يخرج عن كونه حيا فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدؤهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود والكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالته مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان الحكماء لما وصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود والا لاستحال اتصافه تعالى به والحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود كما انه ولا يستدعي عروضها للشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص وتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ سائر الموجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن بعض اهل بيت النبوة من انه هل سمي عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل يتوهم ان لله زبانيين كمالها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله به فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والجلالة وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه وبيانه انما صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والمبدأ لها الكمالية موجودة اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء وما يتصورونه لقصورهم عن درجة السلوك الى معرفة حقايق الصفات فهو انهم ما لا خصوصية له للشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته وآياته فاتصافها الحقيقية كلها وذاتها وذات صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وقيامهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا

فصل

قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخ الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وافقوا جمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقادهم التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او لان مبادي الاحساس في حقه تعالى لبراءته عن القصور والافتقار الى الآلة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا القصور الا بالآلة وهذا الكلام محمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب التكلم واهل الجدال لم يشترطوا ان الاحساس بعينه نفس الصورة المدركة والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عند الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم ومما ايضا اذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من اشتمالهما لدى تم فانك بعد ما علمت ان مناط الحسية والتخصيص ليس مجرد الاحساس حتى لا يتخصص شيء لا عند الحس بل مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموع والمبصر زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموع سمع وشهود المبصر بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه

إيضاح عرشي

اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المقتضي للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال واما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم احتجاب بينهما وغير ذلك من الشرائط فليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما يتحقق الابصار في حالة النوم ونحوه بل تلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا ان تدرك الاشياء ادراكا حضوريا بصريا او نحوه ان تستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسألة حق ايضاحها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق به سبيل ان كان متصفا بالانصاف لكن الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الحسية المبصرة بصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان المذهب المشهور بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عصب مفروش في باطنه عصب معروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتسمع الاصوات والحروف والكلمات وبذلك كلها ليس كما قرروه ذلك وحالهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها بنفسه وسمع ملطف حسه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما يبين ان مطلق السمع لا يفتقر الى الآلة الطبيعية وحركة الهواء انه ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس باقل من تأثير صوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة انصال النفس بعالم آخر وسيكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب

الموقف السابع في انه تعالى متكلم

والمعارف التي تحتاج اليها في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول

فصل في تحصيل مفهوم المتكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة قائمة لا بسكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مساو له مسافة الكتابة للكاتب النفس للمقاتن والا يكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن ومن كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله التنازلية والعروجية في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي فالجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تتبدل لا تنفد والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب دلالته ومخارجه

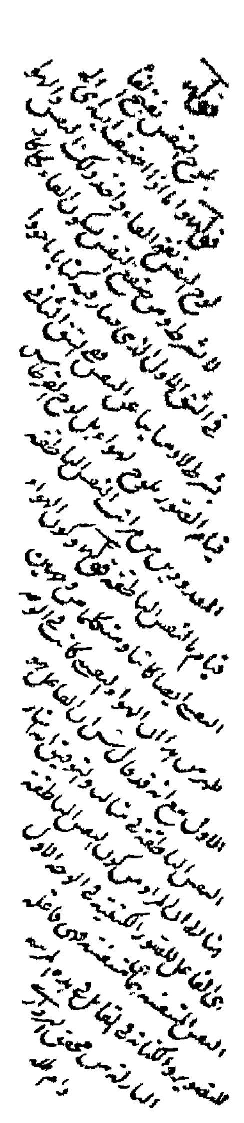
فصل في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة

[illegible]

الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والقسم
والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على
ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واتم منه لكونه
غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم الامر بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنفد ويستقيم
البرهان على وجود هذه مستانف القول ادنى وليس الغرض من انشائها امنه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب
اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو بعينه كما لها وغايتها وفيه سر ما الوجدانات اليمنية قبل واوسطها
ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى الملائكة المهيمنة
والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية مما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والسجدات الالهية
لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيما لو نصبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما يستعلم
وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله
اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يترددون في قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث
لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف
وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان
الجن والانس بواسطة انزال الملك وانزال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والتقابل
والمفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة
او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقد
قضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى هو الامر التشريعي التدويني
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو مظهر من مظاهر توحده
فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه
التكوين والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله سبحانه بتلقي المعارف وافادة
العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه السمعة العقلي المعنوي لكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية
وكذلك ايضا بعينه تكلما بعد ان كان مستمعا للكلام الحقيقي اي اخرج جوهره وذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل
البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس بتي شاء من خزائن ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم
الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية وليس كلامه هذا مقصودا الا لنفسه لحقائق العينية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية
واظهار الضماير المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى
النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية يجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى
والآلات والجوارح في عالم البدن وقد خلقت بنية هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها الآلات لا تستطيع
لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت
اليد للبطش بطشت وهكذا في ساير الآلات والاعضاء لتسخير الحواس والقوى في الاعضاء للنفس الانسانية بتسمية من وجه لتسخير الملائكة
العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة فطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء او استدعاؤه لفعل بواسطة لسان او
جارحة فان المقصود فيهما من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كتابة او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم له ولهذا
قد يقع وقد لا يقع لتوسط الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسايط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب الا الى السمع والطاعة
وكذا ما لم يقع في الوجود من اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وتمكن فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية
التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما يؤيد
ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسايط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

منه عين الفهم منك لا بشا خو عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عبارة ما ذا كلمه بالحجاب الصوري
بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه بل يتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى الضرب حيث تميز في
القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره ولينظر عن
حسن طوره **اقول** ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية
والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله بنفس الكلام لكونه من اللوازم الغير
المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم عينه منفك سواء كان عينا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزمها
والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه دقيق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة
جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي صلعم او يقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلعم هيهات اين هذا من ذلك هما نوعان متباينان
كامر التقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب وبين التكلم والكتابة قال بعض المحققين ان
كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول
دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما
عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين **اقول** ولاحد ان يقول ان الكلام و
الكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من برء نفسه عن المثال لا
عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ
انشاء في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني المنبعث الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات
والحروف والكلمات حيثما تنفس واستنشق من ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثابتة والعشرين وما يتركب منها كما
ينشأ من عين الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به منبعثا انبعاث صور الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكنونات الاسماء
الحسنى والصفات العلى على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في
السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا **فنقول** صورة هذه الالفاظ والكلمات
لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وباعتبار
الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور وراء فيه مغاير اذ القابل شانه القوة
والاستعداد والتهيؤ لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلابد له من مخرج اياه من القوة الى
الفعل في الفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا
فبهذا الاعتبار يكون المتنفس لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي سطحا ولوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية
وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه
بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية
تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني
وتصوير الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل مباين مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين
وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتنفس الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري جل مجده
كالقرطاس والنحت في التراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار
الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام



وهكذا القياس في سائر المواضع ووضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم ما ذكرنا واعلم قدره فانه حري بذلك لانه
من الواردات الكشفية المختصة بمدونات هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يصالح به اهل الملة
الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق
الفريقين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند
طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى قالوا ان النسبة اليه تعالى غيرهما بين النسبتين الا الخلق والامر ومنها سر فناء العالم الكوني
وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد انشاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب لعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما هو احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم
الخلق بما هو احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبة انه كما ان كلام الله مشتمل
على الآيات كقوله تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك آيات الكتاب المبين ولكن الكلام اذا
تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي
كتاب الله عز وجل وآياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في
السموات والارض لآيات لقوم يتقون وهذه الآيات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية
ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان ينظروا الى الآيات الامرية العقلية التي
في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الآخرة ويهاجروا الى الله
متوجهين راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام
في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى
فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا او ينظر الى سطر عقيب اخر وذلك لقصور نظره
وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات فاذا قويت بصيرته وتكحلت عين سره بنور الهداية
والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجافى نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى عالم الامر والنور فطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب
الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كما يطوي السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء فانها للناس الذين هم
وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدأ الكلام
والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنعد اليه
اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليها فنقول
ان الانسان اذا اراد ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبدأ هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينبعث من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينبعث منه اثر في مقعد الخيال
وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما
وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان
هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الدماغي الذي هو جوهر لطيف جسماني يشبه بالفلك
عرشي سماوي وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الآلات والا
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحروف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو على سمته
الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عنصري او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي من كل منهما الى
العضلات والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الارواح الحساسة الى القوة الحساسة
ثم الى العقل النظري فما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا التر

الصعودي على عكس النزولي كما انهما قوسا بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدأنا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال الكتاب في كلام الله وكتابه فانظر بعين البصيرة لما نسبنا الى هذا المقام لابد لك من مجانبة سر الآدمي واعلم ان حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وعلى وجه عقلي على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ اي في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب في الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حد الظاهر بالمنافذ والثقوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى واظهاره ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذا اخرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اول الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل في درجات الكمال ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما بينهما انطبع صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومهما ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالعلم الالهي فهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكونة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الخيالي المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكأن الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدأ بالعقل واختتم بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع واراد ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق ولا مخاطب يخاطب كن لمن كن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهي عالم القضاء العقلي ثم احدث كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والانفس وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال وخلق الانسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالي كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوه ما اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك فاعطيتنا بمقتضى عنايتك الشاملة وحكمتك الكاملة ورحمتك الواسعة

والقلم

وقد رزقنا الله العزة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد
منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل
على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة واوتيت جوامع الكلم وارسل لنا رسولا كريما ونورا
مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين
والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين **تبصرة** فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف
القرآن وانظر اولية الرحمن وآخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان البارئ جل اسمه لذاته في اول الاولين وخليفة الله في آخر
الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء
وينكشف بنوره عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك
قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول صلى الله عليه وآله من رآني فقد رأى الحق فصح بما سكبن سنت الملازمة الاصل في الوجود والمؤمن
بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من حيث له نسبة التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيجد منه النور ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين
عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه من كان
لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة
الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكلم
وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **فصل** في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من
عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين ظهرانيكم
كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها ليست بكلام بل كتب بيد موسى
ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما ان كل كلام كتاب لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام
بجملته قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني
فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها
آيات احكام نازلة من السماء محفوظة على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرؤها
كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هذا بينها الانبياء والامم
كما في قوله وانزل التوراة من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التوراة فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم فمن عظائم العلوم الالهية كان
يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وبه
كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي عنه فاذا علمت هذه المقدمات فنقول
في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل المعاد ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن
وخرج عن وثاق هوية قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في
لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض والسماء
ويرى منه حقائق الاشياء كما يرى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب الحجاب فيها هو آثار الطبيعة و
شواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها
كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت وجهها
شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت اتصلت بالسعادة القصوى ولاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأت عجائب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد راى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط الطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غابت عنها الجانب الاخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الاخر فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا تشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعليم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحها البشري صورة ما شاهدها بروحها القدسي وتنزل منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصفا ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه وفيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق ما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن نريك لمعنا اخرى **انارة قلبية واشارة نورية** عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى ما بين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشاة الاخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية ومنها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص وفيها الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية باحدوث الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية وثبوتها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان ياتي النبي ص في مرحلة الصنف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقايق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاشر النبي الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي يتابعها في سبيل معرفة الله وطاعته لاجرم اذا احاطه الله حظا ما من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في صحيفة النبوية نقش الملكوت وصورة الحروف فكان منبع له مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فيحدث قوة الحس الظاهر الى ... ويتمثل لها صورة عن معنى كلها عن معناها ووجدها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك مصورة المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر اذا نزل ضاحكا مقدرا يرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة ثم يتعدى الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه مبادي من غيبه وباطنه الى مشاعره وهذه النازلة ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي من نشاة الغيب الى نشاة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم بما ذكرناه وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كالفرق بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ص تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرنا تستطيع ان تدعي بان كل ما كان مراه

وشاهده الروح النبوي في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والتكلم والكتابة والكاتب بهذا الامر مضبوط واجب الوقوع ولذلك تجليا
فلذلك لاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة
آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وقوله في هود كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله
في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابرهيم الر تلك آيات
الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل
والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات
لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتي بما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله
العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك ان القرآن والآيات لمن له
بعينها آيات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف
بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمعاني متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة **فصل** في كشف النقاب عن وجه الكتاب
ورفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون
القلوب وخفافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا
وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكريمي قال بعض ائمة الكشف ان حرفا من
هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز اليه
قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب
كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب
لدينا لعلي حكيم وفي آخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي آخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي آخر حكيم
يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالآذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الشائقة
والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد انواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة
لمن فهم بطون القرآن وانوار حاله واضواء آياته واسرار كلماته وتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الاشارة اليه من ان الكتاب
الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكنهما لك على الوحدة والاجمال وهيهنا على وجه
الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقوله في يونس عليه السلام

الكتابيات من الارض والسموات وما بينهما وهو عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه الاية اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهي ابواب صور الانواع الدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفي احوالها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور النوعية المثل العقلية صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء اعلم هداك الله باحسنى ان من جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان البسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نسخة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا ينقاس بنسخة عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السماوي حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة باء التسمية لمسمى الاسماء ويعاين بعد ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت لعظمتها وجلالة قدرها ورفعة سر معناها هيهات هيهات وامثالنا لا نشاهد من القرآن الا السواد لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد اعني مادة الاجسام والاجساد هيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه دائما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهب اليه فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي في القرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله وقطع المنازل التي فيها وسير المطالب ادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التي بعضها صور حسية او خيالية او وهمية او عقلية ووقع اجرنا النظر عن الجميع ومحونا بوجوداتنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثانية باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله آتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرأ الآيات من النسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين علي لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا انطق بما نطق من قوله انا النقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت حملة ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى من اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق المحبوب يحث على عد اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده ان شاء الله الرحيم الى ما كتابه **فصل** في بيان الفرق بين كتاب المخلوق وكتاب الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يدعيه الا صاحب بصيرة قلبية يفرق الفرق بين صورة محسوسة يكون مبداها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبداها من داخل الحس مع ان كليهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة مروره الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الصور شهادة وحقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابضا بكل يد على كتاب فسأل اصحابه أتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيامة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء

النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في تلك الكتابين لم يقدر عليها ولا امكن ايضا اداء ما قام بذلك ولم يفه بكل في دقة العاد ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين تداولته خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج الناس اليه حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض الثقة من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل بالحاج هذا الابله هل اخذت براتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف الناس عليها وكان من ايقن ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه امر من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفا من ان الاولى ما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها مدركة اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من علم على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لا استعداد لهم للاطلاع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي صلى الله عليه وآله

ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كما ان باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه فهو ما يدركه الحس الباطن ويستمطه القراء والحفاظ في خزانة مدركاتهم ومحفوظاتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع عواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحس فهاتان المرتبتان من القرآن دنيا وبيانا مما يدركه كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان الكامل من نصوص المعاني بحدودها وحقايقها منقوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذ كل منها من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد من الاضداد لا كما انها في عالم المواد ولا مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينبعث عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه اذ ليس من شأن المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل ضرب من الادراك سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة وكذا درجات الوصول الى درك حقايق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاحد سبحانه فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل البرزخي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل آدمي فان تصرف الحس ذو مجرى مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا نور الحق ولا ينال الا بقوة من لدن الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث وللدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر فهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا هو لوح المحو والاثبات وبروله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ المحل

ومرتبة رفيعة لا يعلمها الا الله ولا يدركها احد من الانبياء الا في مقام الاحدية بعد انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن الغشاوتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخرجه الانبياء وافضل البشر عن حالة لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تعالى يرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو في الاهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم وبراءتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشور من القرآن والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب ذووا البصائر وحقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من خزائن حكمته ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد لمن له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل في** توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مخصصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتبرين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب اهل التقديس واهل ذكر الحكيم وقرائه الايات من ارقام اللوح العظيم وصحيفة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تادبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم الكريم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب آخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع مثل انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز الهي وتلويح كلامي** ان اول ما يكشف لاولي روح القدس في مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف المجملة وهي الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة القرآنية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل الاشارة لئلا يطلع عليها الاغبياء ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعادن الانوار وكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصحائف آبائهم يقتصون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كتبها حروفا عاليات لم تلك في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف المنفصلة متصلة ويصير المتصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتمييز ليميز الله الخبيث من الطيب وفي يوم الجمع اجمع بوجه لقوله تعالى ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرى الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية ورودها في لوح الكتاب ثم في صدور صدر الاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قد فصلنا الايات لقوم يفقهون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القاري المستكمل حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحف القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اقرأوا ما تيسر من القرآن وعسى لك ان يسهل عليه التلاوة والذكر وييسر له القراءة ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته يحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشياطين كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك

فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وتسمائه مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط

الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظنا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي**

وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على بحا الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته

ولم يحدث معجزة في المقطعة ولم يتجل له رجحانه وعظمة كاتبه ومنشيه بل هو مغرور واقع من مرقده يا ليحكم من ليس في سبيل الله

في سبيل مهاجر الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وبذروا الذين اتخذوا دينهم

هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله ما لهؤلاء

القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا ورب رجل اديب اريب على قلب

فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصماء والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن ولا فهم كلمة

واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما

يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت تجارتك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيود

الرسمية ورسوم العامة لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات

والارض بمفاتيح علم الغيب المبرئ من الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشأتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشأة

الآخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاؤك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع

اجره على الله **فصل** في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتأمل ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب

العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة

واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين

النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن

والفرج والذهب والفضة والحيل وطول الآمال وهو مع عظمة قدره وما واه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى

بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا

فما للتراب ورب الارباب ففي كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب للقلوب لعشاق المشتاقين الى روح الوصال فوقع لنداء

من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب

المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها ومعيدها ومبدئها وانما الغرض الاصلي اصطياد

نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من اغتذى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض وغيرهم سواء

عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا

عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا انما هذا خلقتم لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقائق الالوان

واما من امتلأت مشكوة قلبه نورا مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور والكلمات والآيات كما هي فعقل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله

واسكتوا فسيروا بسير ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سببا لهلاكهم وانزلوا الى سماء الدنيا من منتهى علوكم

ليأنس بكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض

فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد

في الكتاب قسم منه لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النعم التي هي غذاء

للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات

وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوالم ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شيء

الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق الى ملكوت القرآن وباطنه لعرفت كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه اشعاري** اعلم ان

خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين آمنوا مما يختص باحباء الله المتألهين واوليائه المقربين لا المبعدين المطرودين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من شرب منها هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن مما قضى الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك بحسب ما تيسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا ماؤفة بآفة عصبية
فاذا فتحت عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا يحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما
يدركه قائدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان ينقاد ولكن الحد ما
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر تعذر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجير وراء اعمى وكذا اذا ادق المجاز
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير
وراءه اخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت وكالسابح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعارف لم يمكن
للاعمى تقليده لتلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليده هذا في سير البحر فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه
نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض والمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ص ان عيسى ع يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون بها آيات الله ولهم آذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها من ايد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورأفته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب محوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال ص حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير والضمير انه هو يعود على محمد ص فانه اسري به فرأى الآيات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات
ويسمع فيها ملاحظة السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف الصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت فوق ما يصل اليه بشخصه من
حيث هو راء ولكن وصل من حيث هو سميع الى اسماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تع يمحو الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرايع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وقال
ايضا ومن هذه الكتابة قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد نفسه في قبض نسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال فهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره الحق تع والاملاء على تلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امر في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال هذا اسائلك مكانة هذه الاقلام
التي يسمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الالهي ومن يمدها واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم
امدادا لا ابد لها ان تكتب ونثبت انتشار الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجنان
العلى التي ارضها سطح افلاك الثابت وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فانه في اللوح المحفوظ كل شيء يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانتهاء
اجله فهو مقدس عن المحو فانه بمنزلة القلم الالهي باحكام الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه التام وذلك بتقدير العزيز
العليم والقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط انتهى
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم اتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكورة في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبرها في ذلك سيما المذكورة في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا
وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل والفعل زماني تجددي
وامر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والآخر مركب فقد حصل فيهما اربعة
القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدأ والمعاد ويتراءى به
حقائق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الآخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله
نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن
اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب لا يوصف بها الا
المجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه
الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق
ليثبت الذين آمنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من
نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الآخرة واحوال المبدأ والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون ومنها النبأ العظيم لانه مخبر عن
عالم الغيب المغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه ينفع به للشفاء عن الامراض
النفسانية والاسقام الباطنة والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب
المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا
هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من
العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كما له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل
بالفعل كما علمت عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك القياس في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما محضا بحقائق الموجودات وحكيم
من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي وذاته من عين صفته ذاته عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدأ
الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري
كما في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله تعالى
تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس
ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى
والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم
ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة بل هذه اللذة الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
كما سبق في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها مجملا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا
لما رأوا النعم الا لله ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تعالى ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يتبين
به حقائق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك آيات

الكتاب وفرقان المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار ويستعلم صحيحها من سقيمها ورديها عن جيدها وسوي القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شأن المسمى الموصوف والله اعلم بحقائق الاسرار كلامه وكتابه

الموقف الثامن في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

فصل في القول في العناية

لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا صنف من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون مصدر الافعال فيها لاغراض وغايات تعود اليها من فعلها والا لم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا فثبت انها لا اهتمام لها في فعلها بشيء ولا يدعوها داع ولا يعترض على ذواتها ايثار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والجود الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير ورشح الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم من اجزاء النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاجسام من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب وغاية المصالح والمنافع وابداع القوى والالات الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفاسد ما تقضي منه العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر امهات منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر ذلك على سبيل الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية ولا حد للكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا مؤديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض المعلل العائد الى الخلق فقد ضلوا واضلوا لانهم احتجبوا عن الله تعالى وتوحيده وما قدروا الله حق قدره

فصل في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجهه شطره في صيرورات وجودها واوايل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا يعتريه قصور ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول لقصور معلوليته ودونه فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وشر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى اخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فيكون الاشياء طالبة بغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا

فليس شرا لما عرض له بل شر لما فات عنه فان العلم الضروري حاصل بان كلما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به وإذا
لم يكن الشر الذي فرضناه أمرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نمط الطبيعي هكذا لو كان الشر
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي مما مر تقريره فعلم ان الشر أمر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال لذات وانت اذا تأملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيقال الشر للموت والجهل البسيط والفقر والضعف في الخلقة ونقصان العضو والقحط وأمثالها عدميات
محضة ويقال شر لما هو مثل الألم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور به فادرك من جهة وجوده
فيدرك معه لا محالة عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارة مفرقة لدى قطعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقد الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الآخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر له فان الحرارة المؤدية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور لها انحاء من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تنفيض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكا ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك لذلك ان السحاب قد حجب والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا المزاج بدنه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل للكمال
كالسحاب ههنا فهو البصر لا قوة اللمس وليس هو من حيث انه مبصر متأذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه لامسا
وذائقة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي يدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص نوعه وطبيعته واما الوجوديات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبا
لقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرض لها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المنافي لكمال يقابله ويضاده من هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاعضاء الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شرية
هذه الاخلاق الرديئة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للمبدأ
الاتم الذي يوطيه لسعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة الدينية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا لكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به وربما
يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور ومن وجود
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات والمنافيات المولمات

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما
بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوش بايرادها
ولتصحيح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض وزوال الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعد من الشر يرجع الى الامر العدمي ولا
فالبرهان هو الذي مر بيانه في هذا الفصل عند بيان ما يكفي البداهة في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم يتحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون
وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكرنا ولكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما
ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته
وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل
حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا
من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال في التحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف
بالعرض فهو وارد فيهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم والادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال
ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع
وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم بل لا حاصل الا حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك
لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص
والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء عين مهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان
ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي
هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك
ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كلما هو شر
بالذات فهو من افراد العدم السنة والذي يرد ايضا على هذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشير الى ان قوتها
سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية
المزاجية فكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس ينفعل منه وتتأثر بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن
فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله
كان ملاقيا للشرية التي لا يتصور فوقها شرية لانه يثبت عنده لعدم وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن
فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج المبتلى تقدر
تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى وشأن غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اداها من جراحة عظيمة
او سوء مزاج شديد ايضا او موت مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتأمل بما حبى لك من ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه
ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية فبسبب وجودها وجود النقص منها يشير لقبول الفساد والانقسام والتكثير وحصول الاضداد وبها
الاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكلما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين لا
اما ان يلحقها لا ولا من مرضها في اول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها
تلك الهيئة استعدادها الخاص لكمال الذي هيئت لقبوله بقابلة ونوازله كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس وسانح اذا عرض لها من
الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم
والتخطيط اللائق فتتشوه هيئته الخلقية لسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد
قصرت عما افاده بما افاده لا لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو واحد من امرين اما مانع وصاحبه يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد واصل

للكمال المحقق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة يمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لثمارها في وقت حتى يفسد استعداده الخاص ويمنعه عن الصورة الكمالية **فصل في اقسام الاحتمالات** التي للوجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يعوزها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية وليس فيها ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تنقص ويتلوها من قريبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شرية القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية مع غيرها عن كمالاتها او تحقق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تأملنا حال الشخص المتضرر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المتضرر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النافعة التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في نفسها خيرة الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدي ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الطبيعية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ردية واعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها **فصل في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد** وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلة من نوع اخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل دون الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك النوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا بعد حصول الابدان واستعداد مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم كما حصل بسبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي ان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجود كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقايصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات

وما يجري مجراه كالمثلث المتساوي الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضادة **فصل** في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي قد علمت سابقاً أن المهيات الممكنة في إمكانها وافتقارها في وجودها إلى موجد علة ولا تكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبي ولا تكون مادة الكائنات متضادة الصور ولا تكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها معذباً بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل إنما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الأشياء مضرة أو مفسدة كما أن غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الفرق التي يلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالإمكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية بحسب رتبة الوجود لأنه متفاوتة فإن نقصان الجسم عن درجة الواجب أكثر من نقصان النفس ونقصان الجن عن درجة العقل الأول أكثر من نقصان الجبال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهة لكانت الأنواع كلها نوعاً واحداً ومهياتها مهية واحدة وكما أن مهيات الأنواع بحقها بينها متفاوتة فكذلك هويات الأشخاص في تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع وإلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعاً والآخر مبدعاً أولى من العكس فلا بد من الضرورة أن لا يكون ممكن ما خالياً عن نقص وقصور ومن الضرورة أن يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبائع أكثر وأدوم مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر أكثر وأشد مما في عالم الأفلاك وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا خيرية فيها إلا القوة والاستعداد لقبول الأشياء وستعلم أنها وإن بلغت إلى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وإن الوجود بسببها يعود ويرجع إلى الكمال بعد النقص وإلى الشرف من الخسة وإلى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما أنها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها أن يقبل الصور كلها ولا يقبل أعدامها ومقابلاتها فإذن نقول إن الشرور التي هي من باب الأعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها لأن فاعلاً يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيراً بالقياس إلى شيء وأما الشرور التي تلحق بأشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس إلى بعض الأشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات كوجود الغضب والشهوة والحرية والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الأفعال فإنما هي من سبب بين سببين سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعاً أن لا تكون قابلة للتقابلات وسبب من جهة الفاعل لأنه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقى في مادة قابلة لفعله واستحال أن يكون للقوى الفعالة لذواتها أفعال متضادة أو يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال أن تفعل النار المقصودة منها ولا يحرق بدن إنسان لاقته أو أن يفعل السيف الأغراض التي لأجلها ولا يقطع عضو إنسان إذا ضرب به عليه فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الأشياء مستتبعاً لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الأمر الأكثري والأمر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة أما الأكثري فإن المنتفعين بالنار مثلاً أكثر من المستضرين والمستضرون أيضاً أوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق أكثر من زمان استضرارهم وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ إلا بوجود مثل النار فلم يحسن في الإرادة الأزلية والعناية الأولى أن يترك المنافع الأكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية أقلية فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة الموعدة والمنافع الأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض واعلم أن هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الإلهي الذي عبارة عن وجود جميع الأشياء بصورها العقلية لخلوصها عن المادة وتغايرها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والإنسان العقلي والفرس العقلي والأسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الأشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وإنما يوجد الشرور في عالم القدر الذي تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسمها أن تتدبرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد ومن لوازم نقصان التفرق والتكثير وبعدها عن تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما أن منبع وجود المادة هو الإمكان فإن صدور المواد الجرمانية من الحق الفعال إنما هو من جهة إمكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجودها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات عند قول الشيخ لأن كل شيء لا بد له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بحسب قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة أقول في تقرير ذلك إن جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها وكان إيجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع

تلك الصور

عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدراً بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فجميع ذلك الزمان موجودة في موادها او المادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى وراءها الامكان الغير المتناهي وحدث هيولى فات قوة القبول الى غير النهاية كالمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ان يعم التجدد والفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصاً فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه يصل الى فاعل غير متناه يقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات وترشح الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان يحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان ما نترتب ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فحصلت الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرناً بعد قرن واحدة الى بدنها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية متصورة بها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات متضادة بعضها لبعض قد علمت انها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال ما فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولتوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يكن للسالك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقال سبحانه كما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور يعلم ان قبح اكثر الاشياء بالنسبة الى ما يصل الى الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلاً عن الحركة والاكل والشرب فالمعروض انه يحي عنده تلك اسوء حالاً من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله الى الرحمة كما سيتبينه انشاء الله

فصل في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد البارئ على وجه لا يعتريه شر اصلاً حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المبدأ الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحواً ما من التعلق والطبايع السماوية المقدرة الدوات المرتفعة عن المفاسد المتضادة هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى في الاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزم منها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا ويمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا يحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل مع انا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة والجهالة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مصدران في المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة المقصود والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وسائر عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشأة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في القضاء الممنوون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كان في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم وكذلك احوال النفوس في الآخرة على ثلاثة اقسام الاول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل الثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المغمورون في رذائل الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة عليه وافرة في كلتا النشأتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يقصر عندك ان السعادة لانسان الا الاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعا ما اشرف ولا يقصر عندك ان تقارف الخطايا هالكة تعضيه النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروف عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى انتهى كلامه اقول ليس هذا الكلام والذي قبله وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الآخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لا لاهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل انه على ان البرهان القائم على ان لكل نوع طبيعي مما افاضه الله وترتيب النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان نعلم ان الذي كلامنا فيه هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعدهما من الكمالات وان نعلم ان مراد الانسان بما هو انسان ليس مقتضى كماله الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان كما اشرنا اليه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من حسب سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال بحسبه وسعادة لاهله وشقاوة لمقابلها كما سيجيء شرحه في مبحث المعاد قال الشيخ في الشفاء اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح في ان يعم وستعرف وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر مقتضى لكان في الطباع انتهى عبارته

ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذائل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي منبع الجود والاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف وان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين واما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على نقصها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموحشة المؤدية لا ان عقابها المنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها ومنتقم منها لافعالها كما يتوهم النفوس العامية مما يروا من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك وان العقوبات هنالك من لوازم اعمال واحوال قبيحة وتوابع هيئات رديئة وملكات سيئة وهي حمالة الحطب بين يديها ومعها وقود جحيمها اذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المردية ولزوال الحجاب البدني وفيها مادة التعلقات الجسمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فتاهدتها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحرقت نار لهيبها اعضاءها وجبالها وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتادت بمؤذيات احلامها وعاداتها واوردت اليها مساوي افعالها وسائر اعمالها كما قال الصادق ع انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الخبائث الرديئة كحال الانسان المهموم المقصر في حميته اذا اوردت اليه شدة نهمه وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق الفقد اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم لا ان الطبيب الذي امره بالاحتماء منتقم منه ومنها ما هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء انهم لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه

المعتزلة ونفوا في افعاله الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فانه خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان المشتغل بالعلم ان دفع
القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زايدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها
غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فبطلان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث
عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبنه
على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد
بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع عظيمة شبهة من المجوس القائلين بشريك
عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي مثل تستها
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الحيوانات بان الله لم خلقني
وقد علم الى اضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد
لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين
والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم
الدين ومنها ان المراد احاد عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر اشرف بالاحل من جسم من حيث فعله عالم العقل اولا ثم حصل بتوسطه
عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب
فليس عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري وعلما من توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات عن الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر بالذات
عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السموات والسموات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله
الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل نعم يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال
للاصل الانتهاء ولا يصح توهم ان الجود الالهي لا غاية له ومن قالت الحكماء ان تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى
سنة ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى ما يجري مجرى غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهمه
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله
كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديثه حيرة في الشرور ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية
من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها الارادة قصدية بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا
في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لادرك ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن
هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط صدور دائمة لا دائما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من الحزن الشديد
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين دنياهم الفاسدة
ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسببهم ونهبهم وطغيانهم وعداوتهم لان الارادة اذا كانت مجردة جزافية فما المانع من وقوع
الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يجعلونه ما نعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم فيما اذا عدوا انفسهم من
احباء الله والصالحين من عباده فيقال لهم ما جمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم يجمع بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يبدع الكفر والجود من العالم حتى يملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا ولم يجعل الارض غير الارض كما في الآخرة
نفسه نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منعهم عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي على وجه واحد وممكن
فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زايد كما هو رايكم ويرجع الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في
شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسئل عنه
فيقال

فيها العدم المطلق الذي تصور نفيه لا سيما في اللسان ولا في النطق فيهما احرام ولان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها ما طلبة وانها
لا محالة نعم ان المرء لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى يكون في العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري تعالى
واثباتها وغيرها فللخصم ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابدا الآبدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبايع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما ولا ممنوعا عن صوبه
الى ما خلق لاجله معا مستمرا بل لا بد وان يعود اليه عند وقت القيامة كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له والقسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا يخلو اهل الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيله الشهوية والغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال عنده لذيذة من كمالات ذاته كالبهيمة
كما هي في نصاب الشهوة والسبع كما له في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما نرى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كان عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موعده انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب نشآتها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم
فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما تحرر في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل با
لقضاء الازلي والقائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان لمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه ممكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو بخل يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عن الشيخ الكامل محيي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص في الايصال من المصادر المبادي فهو بمجرد امكانه الذاتي فائض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية واحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة انه لمن دائه مرهونة باستعداد محدود او زمان
موقوف فلا محالة انه لم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
افلاك دائرة وكواكب سائرة الاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي متنافية لا يخلو منها صور وسائر من المخلوقات وهذه
لا يمكن الا بالاستحالات والانفعالات المستعدة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن قويا
متساويا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا للطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحد كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اصابة الشمس على موضع من الارض
ليجعلها باللطيف والتسخين الى طبيعة اخرى فيكون فيها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خير وجماعة في هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن تحت هذه الكرة
والقسر لطيف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالانسان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا للعلوق التي بحسب نشأته
الحسية لكنه اذا انقطع عنها الى ... اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا
علم

الخلق الذي يلزم شرعاً ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان لكل جمع ونظام وهذا الموت الذي يستوحش منه الناس امر احق لمن يعلم
اسراره ويعرف معناه وغايته لا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى حد الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزم حصول امر وزوال امر فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزم بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصورة الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزم انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليست
شأنها بالذات بل لا ادامة التحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت ولا لم يكن اقتضاؤها مما هو لو تسلطها على البدن ولا
يوجد شيء منها بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستأنفة في عالم المعاد ويعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضاً منتقلة الى
دار الآخرة العالية بل يحصل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الحفظ واللطافة لان
البدن مركب النفس ويسوى لمركب اذ لولا ان يكون مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد وميل تارة الى جانب اخر بهذا التعديل
في المركب تهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فان جميع اقسام الموت والفساد وانصاح الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق بسبب ما ذكرناه فان الاشرف والاضعف في ان يصير صورة دون فداء للصورة الاشرف ولان يكون نوع ارذل والعضو غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك تتم لها الشرف والفضل
وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى [illegible] من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في فصول السابقين **فصل** في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السموات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى طباع الاخيار العنصرية من التآلف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التشايع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة للآجلين والعاجلين جميعاً فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا اشك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتنحيها المسامتة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يتبين بذلك البقاع مدة ما تعيش الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وحكمته
لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارأيتم ان جعل الله لكم النهار سرمداً الآية واما الذي يصيب بعض الحيوانات والبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على البقاء المبلغ لها الى اتم حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها بمشية الله وارادة من البارئ القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائماً في
هذا العالم لخطيئة الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها وحفظ نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها
بتعاقب الامداد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الدوران والسيلان دائماً وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندرجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على جسم
التاسنة وارادة الاشياء بعد شيء على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائماً لكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وخفاياها وكمالها
ولوازمها وآثارها المفصلة المنفسة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ومن يجيء من بعد الى يوم القيمة في
وقت واحد لم يكن يسعهم الارض برحبها فكيف حيواناتهم ونبات غذائهم وامتعتهم مما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرناً بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع وان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضاً من عدم الادوات وقصور الآلات

الى

التي لا بد من وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلها او قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر
قبول الحديد للسل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل
ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلانه عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم
لا يمكن ان يعلم الطفل العجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ليس لقصور الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فعلى هذا يوجد
القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا للعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان يبتدئ
كونها من نقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باستعدادها على النشو والنمو وبلوغها
الى اكمل غاياتها عناية من الباري جل ثناؤه سميت تلك الاستعدادات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد
الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة
له على البلوغ الى كماله فيكون خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحققت ما
ذكرناه من عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام
الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم بما يتوهمون ذلك على
الله تعالى ويقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يفطنون مع قطع النظر
عن المصالح التي روعيت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من الحالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين
النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلافا فان الله تعالى لانه
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجية او هامهم وتصوراتهم بل الذهن
يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام عرضية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير
البتية على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الحرارات التي توجد في الحيوانات العنصرية من الحقد واللذة والالفة والاكل
الشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى بذاته بالذات وبالقصد الاول واما ما الحقها
من المآثم والوحشة والمحنة والجوع والالم والعطش والحرج والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة
والاحوال والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات نحو
العطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لاشتهائها ودواعي عطشها لبدنها وهلاكها هباء كائنا وشقاوة نفوسها
على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش
لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان
والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما
تأكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها فلكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها
من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا اخي انه قد تحيرت
العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي تتمكن بها على ذلك
كالانياب والمخالب والاظافر الحداد التي بها يقدر بها على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والحرص وما شاكل ذلك
مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة
واختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس
فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم صانعين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال
ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السالفة وهؤلاء هو التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال
ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز فقال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان نحوها وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا وهو يمنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزئية لان افعال البارى تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكام الشريعة الحقة وحدودها فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان الما للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ما عرض قديما للاتباع الانبياء والائمة من الشدائد والآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كانت حكمة البارى وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي وائمته واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة صعبة لهم وبافضل هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان قصد البارى جل ثناؤه وغرضه في الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والآلام التي يلحق نفوسها عند الآفات العارضة لابدانها ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حث النفوس على حفظ اجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها اذ كانت الاجساد لا يتهيأ لها جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها حيلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا يمكنها الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة نقول ان البارى تعالى لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بواقي جثث جيف موتيها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى وحكمة اخرى لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يملؤها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكثر من هذه اذ جعل البارى سبحانه في اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقنص وليس قصد القاتل والقانص ادخال الالم والوجع عليها انما طلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات فتمها قسمين احدهما ابداعي والآخر خلقي وبدأ بالجميع وبطها كان ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حال الانقص الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوى لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوى ولحق حالا منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية بذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهو ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاحياء لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكرنا واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقنص فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها
بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها الممات قلنا العلل شتى احدها ان
الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود
والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه صفة
لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها وتشتاق اليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول المشتاق
اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله وثانيتها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان
وثالثتها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام ولك ان تقول لم لا تعلم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجساد فنقول في
الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان يتم ويكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال
بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان صدر
الجميع لم تخل الحفظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافتت
السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان واعلم ان النفوس النامية الكاملة اذا فارقت الاجساد اما
ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة بأضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال
الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتحيرة لتتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال وترتقى هذه
المؤيدة ايضا الى حالة هي اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا
الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة و
الاولاد ويكملون الاباء والاستا دون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت
عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومه اكثر
وصنايعه احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون
قريبا الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر و
النواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف
والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور
والمعاصى كالزنا والسرقة والغيبة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا
ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة
وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تبعيتها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها في كسر قوتيها الشهوية والغضبية
واكتسابها هيئة استعلائية عليهما ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادانى
والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه في هذه الافاعيل المذمومة
بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لا يتعلق الذم بها وجدا بحسب الحقيقة وبحسب اخر اكثر من تلك السيئة مثلا
الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا
شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فيكون لا محالة
محمودة في ذاتها الا ترى ان الغضب كيف صار في نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان
عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب باعتبار تبعيتها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ
النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار
سائر الجهات فيتعلق الذم جملة في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة

ا هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى حملهما الى ان ينقطع النسل الادى الى الترتب للاولاد واختلال النظام لاجل التناسخ ووقوع
الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار النقص اللاحق لطبايع الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وتقيدها
وقصورها فالموجود بما هو موجود والوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير ومحبوب
ومؤثر فالامر جميله كله وليس فى الوجود ما هو مذموم حقيقة بل باعتبار اضطر علينا خلافه فى توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم
فصل فى ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور فى حقه والبلغ ما يمكن نظما وهذا الاجمال فنقول قد تحقق ووضح
ان واجب الوجود جل ذكره بريء من انحاء النقص ووجوده الذى هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود وانه بل هو حقيقة الوجود
وماهيته وما سواه لمعة من شعاع او ظل له وقد بينا لك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له
ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادى وصورة الصور
وحقيقة الحقايق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومنتهى الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه وبفعله فانما يصدر عن حاق
ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يصدر وجود ما يوجد عنه كمالا له او كرامة او سمعة او لذة
او بقاء او مثلا او محمدة او تخلصا من مذمة او عوض ذلك من المنافع والخيرات الصيتية او الحقيقية لانه بريء من كل نقيصة غنى عن العالمين فلله
وجوده الذى به يتجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه ذاتا وفى كونه مبدءا لشيء واحد حقيقة واعتبارا
لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالآخر يفعل كالكاتب فانما يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة
وكالشمس فى كونها مضيئة للارض والنار فى كونها محرقة للحطب فان فيهما امرا يتحقق به هويتهما مفتقرا الى صفة زائدة بها الى قابل
يقبل تأثيرهما لا كالبارى جل اسمه يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا واذا
كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا
افضل منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعلم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هى عين ذاته تعالى
فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود الهى قدسى وكل وجود الهى فالصورة يكون فى غاية الحسن والبهاء فاذا
تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون وجب ان يكون احسن واشرف ما يمكن فى عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها احوط الترتيب
واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهى الى اخس الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع والنزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك
فهو ينها بتدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يقبض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على التوالى بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى فى الوجود فى الصعود الى قرب
المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه فى هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فهذه نفس ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع
بحيث يبلغ الى غاية ما اراده الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير فى صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات
البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها
النقطة وآخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها فى ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه
المقال فصل فى بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان لمى وانى اما
المنهج اللمى ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول فى بيان ان كل ما وقع فى مراتب السلسلة على افضل انحاء الوجود وذلك لان كلما وقع فى مرتبة من هذه
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من تخصصه لا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب تخصص النوع كل منها فى شخصه
لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيها موقوف على الحركات والاتفاقات التى يقع بها تحصيل المهيات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان
لحقت بعض الافراد بعارض للماهية تقتضيه لم يمتنع عن ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوية فى
الاستحقاق له فوقوع اختصاص البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لا تخلو اما من خارج فلابد من مادة
قابلة للمتباينات المختلفة بحسب اختلاف استعداداتها فيعلم لاجلها ولذلك لم يتصور فى عالم الابداع تحقق كل نوع ان يحصر فى شخصه وانما

الثاني فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يفيض الاخس حيثما يمكن الاشرف بل يلزم من فيض جوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلاجرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمنة والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى آخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام وذوي الانواع الطبيعية التي اثبتها افلاطن والافلاطنيون ونحن قد احييناها رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق وآخرها من العقول هو رب طلسم الارض ومن يقع كدبانوية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدئ سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب في فلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وتعقب طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة كل منها مثال العقل الذي يحاذيها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى واللذ فهي بتلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما الثاني فلكرية الاشكال وقد بين في موضعه فضيلة الشكل الكري على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها عشاق الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولى تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بملكة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية من جميعهم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص بحركة على سبيل الشوق والتوجه الى التشبه والاتمام به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما ينالون من روح وصال اولى الاولين فهي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب اخر يرد على ذواتهم وبسبب تلك الواردات القدسية يقع لهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستفيضة والمنعكسة والمنطبعة مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها **المقصد الثاني** في بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذي مقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا الحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بمحض طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كله ضروري وطبيعي بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وينتهي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد ينشعب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى اول الحق اذ المعلول ليس بمناف لعلته بل فيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد على خلقة هذا الانسان طبيعي في جملة النظام وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله وان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى الذي هو غاية الغايات الشوقية فيه ويتقرب المبدء الاول الحق ثم معرفته تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف سوره نور من شاء من الملائكة العلاليين ثم ما يتلوها من الملائكة التي الرتب الزائد دون الله ثم ما يسافر بتحريكها وتدبيرها الى النفس بما يشاهدها امرها بالتدبير مع

ما العالم الجسمي الكليه ومباشر التحريك الاجرام الفلكية والقوى والطبائع العالمية

لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب امزجتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات الى جميع الاشياء حسبما شرحناها عندك موافقا للرصانة ولكن عرفت ما ذكرنا لك ما لو جدان كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا

المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة انضمت او اتصلت بالاجتماع والانضمام كثير واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات واجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلبا ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك لا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير اذا اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يتصور ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة للجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من جهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع انتفاء الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط نقيس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مفهوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي يرتفع التميز ذاتيا او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تخصصه بذات الباري جل ذكره المتخصص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته لوحدة الفيض فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه نفس نظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما وعدنا الاشارة اليه من ان العلة الغائية وتحو هو ذات المبدأ الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات

بحث وتحصيل

ولعلك تقول اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو ممتنع وايضا يلزم وجود شيئين من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا يخالف اصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي يقوم سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه لكن له اعتباران اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا تفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صادر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا الحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل

هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن ثبت

وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع

العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بحسب الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع البارئ

جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها داخلة في الوجود وبعضها خارج

عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتدريجات والاجسام والجسمانيات كلها

منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما** المنهج الاخر فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و

انتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في فطرته

وتري عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوة لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم

والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف لكل كيفية

يناسبها ويفيدها التمكين في حيزها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه اذا كانت خارجة عنه والنفس تكمل

طبيعة البدن باضافة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها الى غاية نشوها وتبليغها

وتنقية شخصها اقصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه ينبعث عليها هذه

الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية واسالة الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء

والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة

وترتيبها على احسن الترتيب بحيث في ذلك ما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما

سويها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل تكمل النفس ويقومها ويهديها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية

بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية

وبعثها من القبور الداثرة والمصابيح السالبة المتدرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة

وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنا حذف في شرح هذا

المطلع وجه ادط **فصل** في بدء من اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك

حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون

عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء

واشكالها واوضاعها واجرائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وعاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة

الفكر شيء قليل لا نسبة له الى ما ذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع البارئ فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه

على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقته ووجوده فضلا عن

ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد ان نتامل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع

الفطرة امتثالا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب

اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها

وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالى

من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات

والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم

فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني ونسبة اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته

ونهاية جوده ولطف عنايته فنقول ان نظر ابها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في اياته كما مر ان مبدع الاشياء لما كان غير

متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة والبر وفوق رحمته وفضله غير حد لا يتجاوزه فيقف عنده تلك الامكان الغير المتناهي

من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا

لا متناهية ودعتها الامتداد لتمامها عن البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والاتصال فلا جرم وجب ان يكون من
صنع الله وجود جوهر بواسطة تسخير صعود الحركات والمحاورات عنه تعاقب سرمدي التسخير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية
في الفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث متوارد
الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الدائمين منشأ تجدد الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فلا بد من حصول جوهر اجرام كريمة نورية متحيزة في الطبائع دائمة الحركة
المشابهة والطبيعة والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات انوار حسية واضواء صورية
بها يقع استعدادات مادية غير متناهية لجود الفاعل غير متناهي في التأثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات على الدوام من غير انقطاع كافة توليدية وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بمسكين فيحصل الفيض
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضفادع البرسام مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان ترقي ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لامتناع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بد منها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا
فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار بفيض نفس نفوس من العقل المفارق الى ابدانها ثم يرجع منها
ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل بات في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية اما مدة طويلة او قصيرة وحقبا
كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة احوال
العلويات واوضاعها الانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لاحترقت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت
عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو وقفت او لو لم تدم او لو دامت في حدة
لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار
الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت
الى النواحي شمالا وجنوبا فلم ينتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة المواليد والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي
قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل لكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذ كان في نوبة الوجود
جعل مجراه مخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا يعدم السنا وفي
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن
الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب لينجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير ويكسر بعد
الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة بميل بها
الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها او لاجل
اختلاف احوالها المتفقة الكائنات وعرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة
وشمالية وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال
ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكام مبين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا البارئ جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم ما تأملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من حلول ارواح الافلاك ونفوس الكواكب
قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري تعالى ودؤبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى بارئها ومبدعها ثم من عجائب
الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور
ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها ما بين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس باطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها وبحسب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والسيلان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في السيلان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها وانعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهلها وبنية الهيولى في ظلمة لا وحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله

فصل في ذكر انموذج من آثار عنايته في خلق الكائنات المركبة يا عارفا بربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم ويبوسة حافظة لما افاده من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد الكل كالامزاجا خاصا وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر على هذا بل زاده من الافضال ما يهتدي به الى الثواني من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في النفوس للصعود الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كان اجسام النبات والحيوان لم يحصل الاولية منها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان النفس لما وجبت باقيات بالتشخص ما قبلت لاتشخص كيف تم جود الواهب الحق نقصانا الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية وفي لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي منتظما نصيبه في الثبات والبقاء وانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء التشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون لقوى بعض الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير وجعلها كالرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة بانها بما تتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء معدة اياها للتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة التصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان يهتدي الى مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد للبدن الانساني لكونه من اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم الروحاني وقربت من مبداها بقطع علائق الناسوت ونشأت الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبيرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق النفس في تحريك وعشق المفارقة وألم المفارقة مع ان البدن كالثقل الكثيف في النفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والابتلاف بين المجرد والمادي ومن العلوي الذي قال تعالى بعظمته لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين ان بينهما من المخالفة والمباينة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وحل الخلق ولكنهم الا القليل منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما وهو اكثر الناس المنتسبين الى العلم مجردا للنفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان النفس الانسانية صورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يحصل بها حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو ليس ما يقال له النفس الناطقة وهما امان عارضة موقوفة بالقياس الى البدن لا من موضوع انما عيناها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عما اعرض من معرفة النفس ومقاماتها في الصعود والصعود حتى تحسبها ترد اسفل مقامات انها هي الجوهر المعتدل المتام الجزئي لكن لا لاكل الشارب للامر المتام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف الطبيعة الى لطف الكيف حتى تدبير يخلق من دقائق العناصر البدن الكثيف المحاذي من مادة لطيفة ومن لطائفه وبدنه خلق القلب الصنوبري ومن لطائفه الدم الخالص ومن صفوة الروح البخاري السائح في العضو الرئيس الذي هو في الصفاء والصفاء كالعالم

البعيد عن التضاد ولاضد له وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف بسبب التشديد والتوسط وبسبب قبوله للروح الكاملة اللائقة

على الاستواء لاجل صفائه وصقالته مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية ويتجلى بها المثل الحسية التي هي واسطة بين العالمين فهو كالموضع

للنفس يحدث بها عنده ما اخرج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل ويحدث به عنده ما اخرج جوهر ذاته من القوة العقلية

الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطورت ذاته بهذه الاطوار وقد دلت عليه هذه

النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج فهو عالم الملك والملكوت وهو جامع الكونين فبقي شيء كالفلك وهو

مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وبقي كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقايق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة

والحكمة ثم الى اللطف والرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل في آيات حكمته وعنايته**

في خلق الانسان الانسان مخلوق او الخلقة من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجسام لانه مكون من القوة الهيولانية وهي

كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان

حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه لقوله هو الذي

خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يكون له القوى النباتية والاعضاء اللائقة لها ثم يدخلها في باب الحيوانية

لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي ولها قوة الحس وآخرها قوة الوهم ثم ينشأ

في خلق آخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الآفاق والانفس الى النطفة وهي

مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وجمعها عن انثى والامراة ثم جعلها

في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار

واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها

وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو

كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى انه سبحان من مصور

فاعل للنقوش والتصاوير لا ترى من تصويره له ولاصنع ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى حد الغذاء وحصل النماء اماض عليها صور

نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملئكة بك في انتظام

امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ادوا بصائر قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة

من الملئكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف

وذلك الغذاء يتغير بتغيرات يصير دما في آخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما

ان البر لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع عناية حكمية

هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة ولعا

نعلم انه لا بد من الملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والآخر ممسك له في حوالي العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة ويخلع

صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى

كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك

واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن وعجان وخباز وصاب للماء المرتب ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له

كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال

الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير احتمال التركيب

ولا تزاحم بين انواعها لهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام

معلوم فلذلك ليس بينهم تساوق وتفاضل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثاله في تعيين مرتبة كل منهم وفعله في مثال الحواس

فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروايح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق وليس

ذلك كما يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا وربما انسانا يكتب

باصابع رجله واخر يمشي بيده وقد تضرب غيرك براسك فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولاكا لانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن
والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل
ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملئكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم
فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون فالراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا
ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لا احد ان يقول لما اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا
على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات هي فوقها
اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذي في الاجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان
صدر عنه انواع كثيرة لان كثرتها على الترتيب لصدوري على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بهما
الذوات وكل ملك من الملائكة حي عليم بحيوة الملك الذي هو دونه ويحت امره وتسخيره وعلمه لا كا عصاتنا التي لا شعور لها بذاتها
ولا بما يصدر عنها واما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي صاحبها بينا من ان
كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غير شان الحس الاخر ولا احلاف
بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول
تدامتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار اكمل درجة
من الجسم كالبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء مشتاق
اليه ويماس اصله فيجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون لشيء معروف
وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن
هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب
ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب
فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهو
انقص درجات الحس فان الشعور بما يلاصق الحيوان وبالصق لا بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهو يعم الحيوانات كلها ولهذا
بعض الحيوانات القريبة المرتبة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا
لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدرك به ان الرائحة من اي جهة جاءت فتطلب بها
ذي الرائحة تطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحجب بجدار او حائل اخر وايضا لا تدرك الا ما هو
الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام بحروف بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك في
ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما ينفعك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا بد من ان تدرك ما هو موافق او مخالف
فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب حياتها ولا ذوق لها فتتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم
به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة
الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحس وتذكرها
متى شئت وتتصرف بها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها
غاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك بتشريفها بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضار الصالح
ومنفعة الحال في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما
بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فبيانه انه لو خلق المشاعر
المدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى
تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في الآلات التي يتحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطرت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء
لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وركبها فيك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا
حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالاكل
ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجتذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يفيد بغذائه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان
لك طبيعة بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء تشارك بها
الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية تختص منها تشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله تشارك بها
الحيوان بل الملائكة فقط واعطاك الله بحسب كل منها اخذا وتركا للمنافع والمضار فالذات بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع واللذات
بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذات بحسب القوة الثالثة تسمى بالشهوة والغضب واللذات بحسب القوة الرابعة تسمى بالارادة و
الكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت اشارة العقل معرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما
استقلالك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة موجبة للمعرفة
او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عنايته تعالى في
خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك
فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي من جسدك
وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم
تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام عليها وبساطا لتسلك بها كما قال تعالى وجعلنا الارض
فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورات الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يتسهل
الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي
وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لا بالثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل
بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة
كالحديد والحجر لكي ينفصل عنها مادة الاغذية وبناء حفر الآبار واجراء الانهار على وجه الارض وغاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم
والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار وتسخن بها
فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا ونعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية
عليها وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة
الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انحدر الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا
وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها
وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب
وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات
ولاختلاف آنات ابتدائها وانتهائها وحلول الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول
الليل وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين وبالقياس الى آخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة
مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا وتستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن
والنبات والحيوان ومنها اجتذابها الماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار
العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حوتها ومن بطنها البسيط
بها الانسان على موته وبنشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور
وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض
خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة و

فيها من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة
وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للجمال والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين
تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا ومنها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها انشوا النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج
بهيج فاختلاف الوانها اية وحكمة واختلاف روايحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهايم كلوا وارعوا انعامكم متاعا
لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادوام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب من كل الثمرات ومنها
الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال
جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل
ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ
الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى التسمية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما
يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الانسان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع الكرم
والسماحة تاخذ حبة واحدة وتردها سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء
فقال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا
ادم بتلك المعصية هبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها معرضون
وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى
وصف بقاعا بالبركة فقال ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض ايات
للموقنين والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها
بالارواح الانسية المستعدة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي تتلقاها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض
وباطنها بالعكس لان الغاية استرها للعلل كما من منافع الارض ابها كالصدفة والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم علم الله اصنافا
مما منهم فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل
من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعتبر ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو انك خلقت الارض منهما هل كان يحصل
منها هذه المنافع ثم ان جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله الاجرام
الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات
وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومسيرها
ودخولها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة
بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله طي السجل للكتاب
فتدبر فيها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان
المستعملة المحسوسة واشكالها ارفع مطلقا من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يليها من هذه
المحسوسات تكونها نازلة الى الارض منها فمن ثم صارت الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات
وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده من وسط السماء
وفي تلك الحكم التي فيها على الحكم التي وجبت في اعضائك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى
ء انتم اشد خلقا ام السماء بناها فلا نسبة لجملة عالم الارض وفي التفاوت فيما بينهما من عجايب الترتيب وحسن النظام وبدايع فطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقادير واللطافة اما تأملت باعتبار في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارئ في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القرآن كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن آياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفرة واوساخ التراب من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت واطل فكرك في الملك عسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى

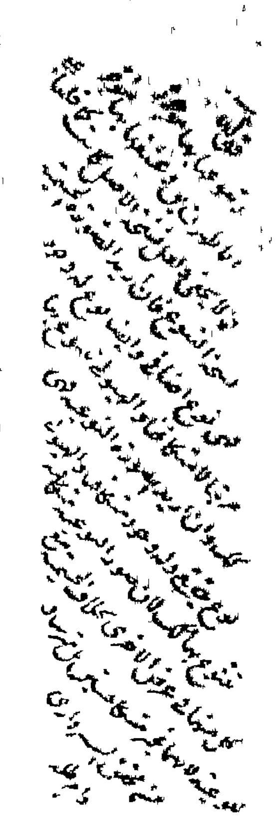
ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتملة على حكم صحيحة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والاوار الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان جعل للشمس طلوعا فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدو والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا طلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقفت الشمس في جانب السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناؤه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار وتتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو للشمس خليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو فلا

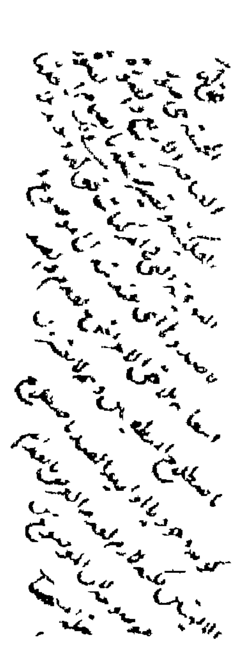
تحاظ اذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كالمالك للبيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وصنوف الحيوانات في منافعه مصروفة وانى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدتها بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة الخ ولا يشترط ان يكون بيت ايضا

جسمانيا فكثيرا ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السماء وجعلها
معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل وعلاقة يتدلى بها والعجب لا ينظر ولا يتامل
في صنع بيت تولى الله بنيانه بعد تشييده وتقرير معماريته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير ناسيا ذكر بيته بيت نفسه
وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا امر شهوته او حشمته والعجب ان العاقل يعجب عن براءة مزوقا بالصبغ مموها ﺑ
لذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوره وقرأه غافلا عن بيت الله العظيم وعن الملائكة الذين هم
سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من البناء الا قدر ما يعرف النمل ان فوقها سطحا او بعد ما يعرف النملة من سقف بيته
ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من نضارتها وبهائها البهية الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش نضارته في حيطانه
فاهذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العاقل
لنسبح ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير لمبدع قيوم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت
وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب نبادر بها عارفين بروح
بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى ننادى ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالى وندعوه دعاء المحبين المشتاقين
ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الهجران
والم القطيعة يا محيى الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطى الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك
وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشىء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل فاسقة في ليال مدلهمة فنورها
وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف شعلة شوقه على السموات فحيرها ورقصها ودورها وكل من فيها
بالتعشيق وطوقها اسوغا في كل سبعة الاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق
اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الاصلح القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم
فهذا انموذج من دقائق عجائب الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه
وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التى يلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى
ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلم وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملئكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله
ثم جميع علوم الملئكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان
يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هى عليه وقد سبق ان العلم بكل شىء بالذات هو بنحو وجوده ولا يحيط بالاشياء
الا مبدعها وموجدها فلا حكيم الا بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل
بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا **فصل في** اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار
كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا الى
ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التى هى بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التى لا تخلو
عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادى بحسبه وطبيعى بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك
الميل اما نفسانية وجسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك
او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه
وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا بالتقدم والتأخر ودرجات وهى منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها
وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف في غاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشدة
في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فانقص منه ولم ينقص بحسب حظه في المعلولية فان حقيقة الوجود
بما هى حقيقته لا تقتضى النقص ولا التناهى ولا التحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واحد غيره منها هى القوة والقدرة فقد تبين ان النقص
والتناهى من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوى علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر فاذن كل ما
لم يكن معلولا لشىء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته

من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق أكثر فهو أنقص وكل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل وأتم فإذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فإنما يكون حفظه ودوامه بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ ولا تدوم إلا بحرارة أقوى منها والنور لا يكمل إلا بنور أقوى منها والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينيا دائما إلا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا إلا بما هو أقوى منه وهو علته ويديم ذاته ويحفظ هويته فالهيولى لا يتم إلا بصورتها والصورة لا يتم إلا بمصورها والجسم لا يتم إلا بالنفس والنفس لا يتم إلا بالعقل والعقل لا يبقى إلا بواجب الوجود فإذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه إلى كماله ويتمسك بعشق شبله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا لكماله مشتاقا إليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجوده أو في حال فقده ذلك الكمال وأما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشيء حال فقدانه الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا أن الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لما بينا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل بأي وجه كان فله حياة فالكل إذن حي عند العرفاء إلا أن الجمهور إذا أطلق الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهر وحركة إرادية من مكان إلى مكان فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حياة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فإذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها إما كاملة من كل وجه في نفس الأمر أو ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار أو يكون كماله بما وراءه فالأول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية وهذا النمط من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والمعشوق عين ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته وأما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم إلا من حيث كونها آثارا له فعشقهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الأحدية فما هنالك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيطا بالبعض والله من ورائهم محيط وأما القسم الثاني فهو إما مكتف بذاته وبعلته ذاته في جهة من نقصه إلى كماله وليس لذلك والأول هو النفوس الفلكية وهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة وألم المفارقة ولما لم يكن لذتها بمحض بوقت وألمها بوقت آخر بل ألمها ممزوج بلذة ولأنه منبعث عن حد العشق فيكون ألما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشتياقها إلى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثاني إما أن يكون ناقصا من كل جهة أو من جهة دون أخرى والثاني من الثاني إما أن يكون كماله في أصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو أخس الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضادة لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الأول لنقص جوهره بما يأتي منها التركيب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر من الحياة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء أحد الأضداد عليها مدة يعتد بها فإن وقع لصورتها الحافظة عن فساد الأضداد الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وإن كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات إن اقتصر على هذا وإن زاد عليه بإحضار صورة غير مادية في ذاتها وإدخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان وإن الحيوان يتقوى بالإحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو وظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات لما اقتضت طالبة للكمال الذي يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في أن يصير ذات قوة يريد بها في مقدار شخصه أن يجذب الغذاء ويحيله إلى جوهره المستبقي وتلصقه على نسبة لائقة وتزيد بها في أعداد نوعه بالتوليد وإذا حصل هذا الكمال وحسبه درجته أقرب إلى المبدأ المتعالي الذي هو غاية في الفضيلة من كل وجه وأول كمال أتم من ذلك وأقرب إلى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للأشياء بالملكة بإدراك الأوليات ثم عاقلة لها بالفعل بإدراك النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا ثم راجعة إلى الله تعالى راضية مرضية كما قال فاشتياق متناسبة وإدراك متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول إلى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والأول من التالي

وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كائنة بالفعل وللشيخ الرئيس كلام في طبيعيات الشفاء في كونها مشتاقة الى الصورة كما هو المنقول عن المتقدمين
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائما تلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية
بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النبات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية وقد بينا في السفر الاول في مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي عقلي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو اللمعة في هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حية ناطقة ذاكرة لله مسبحة ساجدة له كما نطق به القرآن كما في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد اختص
بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق
في البسائط الغير الحية عدة ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا
يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين ان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء للجوهر القائم بذاته ولم يحرموها اسم الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد
الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر عداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء للجواهر القائمة بذاتها بل ولها اعني الصورة
مزية الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا ومهما وجدت وجد جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من بسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة ونزوعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
للعدم مهما كانت ذات صورة لم يتم فيها سوى العدم الاضافي ولولاها للازمها العدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في لمية
ذلك فالهيولى كالمراة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالحد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يزيلها عنه والثاني بالحد في ملازمتها مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة لغير هذه ما
المسماة ولا صورة ملازمة غير هذه البتة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالحد في ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها لاضدادها في
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق
الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى الفاظ تناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من شانها اقتضاء طلب
الا القبول والطاعة وقد اتينا بما اتفق على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن
عن قوة الشوق والعشق فقوله لانها مشتاقة او ماسكة بالفعل لشيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق
صورة من جهة ملازمة الموضوع ومن جهة ملازمتها الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العقلي اذ مجرد لفظ الجد والشوق هو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالشيء
لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في





في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازم لشيء لشيء عشقا لزاياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان **وههنا** دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقا وشوقا الى ما هو فوقه او كمال ذاته لا الى ما هو دونه وانقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ما ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بشيء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تطلع بها الى كمال فوق كمالها وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تقتني الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وتشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا الاولى ان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواحد الحق فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى الثلام في وحدانية الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبداها الاعلى وعشق العقول لمبداها الاعلى منطوية تحت عشقه بذاته التي هي الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل

فصل في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء

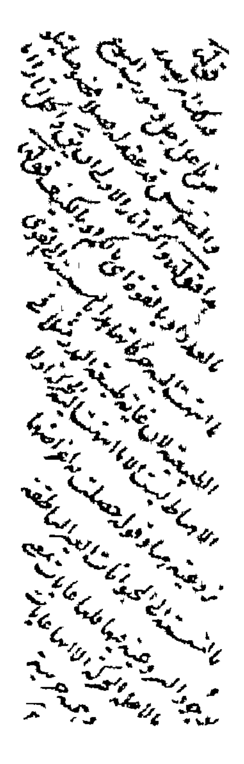
اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها آخر لبيان عامة في هذا المطلب قالوا ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا لغايات للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى ما هو دونه لكن لما اوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق عنها اذ لو جاز مفارقته عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمال وجودها عند وجوده ومستردا له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق آخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك ممتنع فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فان العلة المفيضة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يجب ان كل معلول يعشق علته وينتظم كل سافل يعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لو لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا يكفي للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وايضا الشيء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا لذاته بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته

لكمال ذاته

ويحصل مادته وموضوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته التي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه فيفيد وجوده ويكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم مما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشا من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ينشا من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه وليلا دائما على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها التجلية ونيلها النور والجمال على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجلية صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ما الغير من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذ المرآة عديمة لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة تؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تلألؤها من اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها تجلي الحق الاول واستعدادها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تاثير ولا لشيء عن غيره تاثره الا الواحد وليس بعلة الانتساب ولا تجليه الا تجلي واحد لكن قبول البعض لا تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في رسالته العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يقع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يقع فيها مثالها الى اخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي اثرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك لان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس او تخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان يتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والاستعداد للتصور والطالبية اليه ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يتوفر ما بالرمز الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما يحرك حركاتها الطبيعية تشبها بغايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه بمبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها بغاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وان لم تتشبه في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها بما ينضر في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق بريء عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه في الاستعدادات البدنية انتهى كلامه **تذكرة** ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا فاتحد بالكل واوضحنا سلسلة من ان الموجودات

لما كان بعضها عللاً وبعضها معلولات ومنها أوائل ومنها ثواني فارتكزت في جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق إليها وجعلت في
جبلة عللها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في الآباء والأمهات على الأولاد ومن الكبار على الصغار ومن الأقوياء على الضعفاء
وذلك لشدة حاجة الضعفاء إلى معاونة الأقوياء والسر في ذلك ما أشرنا إليه من أن الجنس يحن على الجنس وأن المعلول كأنه جزء من علته وأن
العلة كأنها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج إليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق إليه والغني يرحمه ويجود من فضله
عليه **واعلم** أن العشق أقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الأنواع والأشخاص فمن أنواع المحبة محبة النفوس الحيوانية
للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها وحفظها
عليها كأنها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت قهرها فإن الأفعال الاختيارية
بمنزلة تقليد الأفعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يجتهد في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم تكن
محبة العلو والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة
التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والأمتعة واخذ أشباهها كأنه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم
لما فيه من المصالح لغيرهم ومن يأتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها
وكشف أسرارها وتعليمها للمتعلمين وإظهارها على المستعدين كأنه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس
وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان ومنها محبة الصناع في إظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها
وشوقهم إلى تحسينها وتزيينها كأنه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام أحوالهم **واعلم** أن النفوس كلما كانت أشرف وأعلى
كانت محبوباتها ومرغوباتها ألطف وأصفى وأزين وأبهى والذي ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتية رؤوسها ثلاثة أحدها
قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على أقسام ثلاثة أحدها يختص
بالقوة المغذية وهو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه وبقائه في المتغذي بعد استحالته إلى طبيعته والثاني يختص
بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في أقطار المتغذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ
شوقها إلى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين أن هذه الأفاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست
صادرة عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هي لغايات وأغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها وكل من تأمل فيها يعلم أنها صادرة
من ميول وقصود فيها فهي إذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمبادئها ومكملة لها ومخرجة إياها عن النقص إلى الكمال وعن القوة
إلى الفعل ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان التي هي أشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية
من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه ألطف وأبهى وذلك لأن
القوة الشهوانية الحيوانية أظهر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق إلا
معشوق القوى النباتية بعينها إلا أن عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون وأما
عشق القوة الحيوانية فإنما يصدر عنه الأكل والجماع والتوليد على نحو الإرادة والاختيار وبنوع أعلى وألطف في ما هو أحسن وأفضل لأنه لذة
أتم وشوق أكمل وباستعمال من الحس وإعانة من التخيل ولا شبهة في أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس وفعل الحس أفضل من فعل الطبيعة فإن قوة
الخيال تنال صورة ما تعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورة لأنها أمنت عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت
إليها فإذا ذهلت عنها باشتغال من خارج أو داخل غابت وذلك لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها مجردة
عن المادة إلا أنه يشترط فيها حضور المادة بوضعها وأما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه
من الوجوه وإحضاره عند ذاتها إلا مخلوطة بالأغشية الظلمانية والأعدام الهيولانية المعرضة لذاتها ولذات ما يناله من الأغذية
وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وإن كانت أفاعيلها أفضل وأحسن من أفاعيل النبات ومعشوقاتها أنور وأشرف من معشوقات النبات
مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت إلا أنه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة
المطلقة التي يقع بها الاطلاع على الأمور الكلية والغايات العقلية لا يسعد بإدراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية
في فعل من الأفعال بل شوقها مقصور على نيل الأمور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوى

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض البدني والعشق الجزئي واما الذي يترتب على افعاله وشهواته من تبعية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح امر النظام
فذلك امر يحصل منه على اجل واعلى لغاية ارفع وابهى منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما
اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازدادت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وربما
يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر آثارا اما بالعدد او بالقوة
والشدة وبحسن الاتقان ولطف المأخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته
وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصير غايات الاعالي للاسافل
واسنخ لها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كما يفيد القوة الشهوانية من الحيوان او القوة السبعية وربما
الغضبية الحيوانية عنهما من ان يقتصر مادتهما دون البلوغ الى منتهاهما في الذبول والاستنصار وكتقوية القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها
وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية في النوع الانساني بحيث قد تعدى
طورها في افعالها عن مسالك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا صريح القوة
العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل و
الجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن اراذل الناس وديدنهم الذين
هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل
بنوع احكم واتم واشرف واعلى فنسبة الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية المبدأ في عمل
الطاعات الالهية وابقاء للتخصص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة
حتى تكاد تضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة
على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بمشاركة من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في
في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من الماديات صورها
المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات المتخصصة امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل
المعقولات الى ثوانيها ويبالغ فيه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ
المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية الباضعة والجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى
في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب زبدة المواد والاجساد
وكتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من الفضل لا لنيل اللذة ولكن لحفظ الذات المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة
للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية مقارعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة
الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن قوته بصميم العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ
الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة والفرح بالرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي
هي مثل الاجسام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا المأخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس
النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية ولحظت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب الا لغرض في ذلك — تفاوت
الالتذاذ بالاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والمنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى
النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما اشتغلت به حركاتها وحصلت اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من
تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العاقل بالنفس
الناطقة ثم اذا نظرنا الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدناها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون
درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق
ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية





الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاهاة لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذا في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وترطيب الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى يبلغ به الى القوة التي هي كالاخرى لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة فادناها ما للطبايع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد وافقنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبدأ الاعلى مترقية من صبغة الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة

فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه ومعانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنايع والآداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المركوزة فيها محبة الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل وحفظ الصور في هيولاتها لما كان الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء ورقة القلوب ولطافة الطبع فلما يترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك وجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات

ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هماً واحداً من حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق الى رؤية جمال

انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك

الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال

الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن

مبدأه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه

وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة

ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل

يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي

هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق

المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب

لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس و

صفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة

بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنها تطلب شيئاً باطناً مختفياً عن الحواس فينقطع

عن الشواغل الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلاً جميع الهموم هماً واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل

على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرجع عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا

العشق وان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية

ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال

هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية

واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلاً بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها

عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل

المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل

ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة اشتباه العشق العفيف النفساني الذي

منشأه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشأها

افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغي الهمم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار

اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما يتجلى للحواس ويظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تع لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة

جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر

الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النفس وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج و

استيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولاً ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل

في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ ويبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة

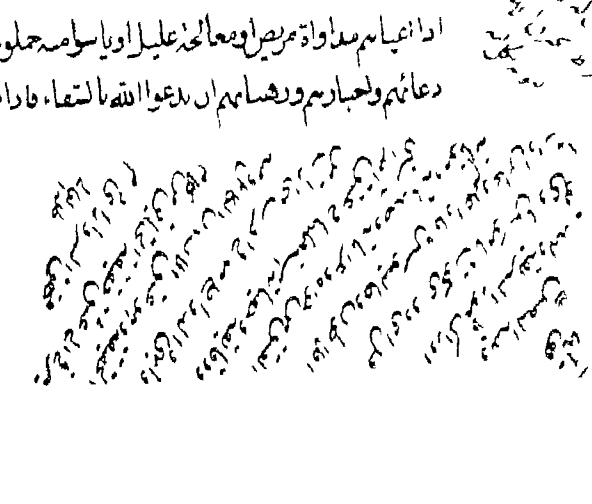
تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه

الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا له دواء في الطب ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من

المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا

اذا اعياهم مداواة مريض ومعالجة عليل ويئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قرباناً وسألوا اهل

دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طباً الهياً والمرض جنوناً الهياً ومنهم من قال ان العشق



هواء عالية النفس وطبع مشاكل في الجسد او في صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون النيران متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان احسن الاقوال لكنه مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك بمقصود في عشق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم نعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة للشخص متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدرعة في ذات العاشق وهذا ما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور والادراك وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والمماسة والملامسة لا غير بل التحقيق ان لا وجود وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشأة ابدا وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء حائل ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بتلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا ممتنع لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير لبدن واحد نفسان وهو ممتنع ولاجل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا التمني يدعي فوق ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما يمكن ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيمان كان فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب الكلي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاق اليه النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة بحسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس فالشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة
من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سايرة اياها متحدة بها كما علمت ثم
من انه ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل
جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد
للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا احق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله
واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية
من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها
والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل
ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين
اعني الاله جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق اليه
من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة
شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كالملائكة القوى والجسمانيات كالجوارح
والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه
النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق الى لقائه ويحب لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله
قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام
ابو حامد الغزالي من انه ليس في الامكان ابدع من هذا العالم واخبر انه تعالى خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه
بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
واحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله وما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا الى صانعها لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه
لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم لما في قوة الانسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه
وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي الذي ابرزته
وظهر عينها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز دخول الجمل
في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولوج سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يخلو الجنة كذلك الانسان وان صغر
من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فهذا
ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى
فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون

للسالكين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليهم في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما احب الا نفسه لا غير فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من مائدة العالم الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله لتدابير فيه كالاثار الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه ايات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه نظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير ويسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوية ان تكون موجودة ابدا نائلة شهواتها ومتمتعة بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة باقية على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريئة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق وهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه وهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الاخرة تشوقا الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الحسية المؤلفة في العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لقصر جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القرآن في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه وحصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله ويتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويجد لهيب تلك الاشتياق مطفئا وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا واقة على المحب ومرضا وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة الجماع ومن رب معشوق ادمي صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربا وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابدا الا ما ذكر الله والذين امنوا اشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحتجبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف بحرف ومثل ذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يراه في هذه

وایاته ومعانیه واسراره ولذا انفق واحکم معنا الکتاب الکبیر

[illegible]

الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته وآثاره واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة

الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض

بها مدة وتخرج من القوة الى الفعل وترتقي من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى

لقاء الله ولذات الآخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن ما لها وصلاح معادها وذلك لان

جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثالا

للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها

وجدها انما تطرق الذبول فيها والاعتناء لاحوالها لينزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا

غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما نالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة

المحوية مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور

المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقة لها باقية صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف

فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها الى الابد مثال ذلك ان من ابتلي بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده

بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور

التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال

والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها انه على الغير من بعيد ويجدها اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك

بل نسبه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك ينفطر اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان

التي كان يراها على ذلك الشخص هو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يديه جوهره مصورة عنده باقية ثابتة

على حالة واحدة لم يتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت

ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب

العناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشفاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله وعرّي افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم وتمنياتهم المحبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في تنادمهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات والحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وجنات رحمة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم يخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من تنبه من جوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم يخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت متعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب فلما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يعتريها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه سنات ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوة الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين لكمال في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم يكمل عقله او عينه افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما ذاقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة
جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة
والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهلهم و
اولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزئون بهم ويقولون في حق من يرونه منهم انه موسوس مجنون
وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما
تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جائت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب
الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور
واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرادها والجنة وازلافها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد
سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويجلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس
قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة
والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت
حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم
ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه
حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا نظر اَنَّ وله شرب من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو
من احوال المحبين في مبادى سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستوائه فهم من احسن خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شئ وكذلك كان النبي صلعم قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلايق واستغل بهدايتهم وتعليمهم
الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى اخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله قال
بعض العلماء ولا تظن ان فرح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من فرح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها
شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض
وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة الملائكة
في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق بان تطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك
وغيك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شئ من آثار موجده ولا يوجد شئ
في المعلول الا ويوجد في علته على نحو اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبايع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنان دار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس مما في الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها وغلمانها وحورها
انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية ويناله العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الالسنة عن وصفها
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فان نعيم الاخرة ولذاتها عنده ومن زهد في نعيم الاخرة
فان نعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه
ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا
يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم
ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية احق واولى من اللذات الدنيوية

لان ثلاث الامور حقيقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ع مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في فيضه تعالى وابداعه وجعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الصادرات عنه تعالى واثبات وجود بعضها والتمهيد لتحقيق هذا المطلب بذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة للطبيعة الموجودة بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما بحكم عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمعنيون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما جاءوا لو انصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للآخر او مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ودفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والعاية الآخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصيص معنى الاعدم كون مفهومه بعينه رفعا للذات الرفع ولا ايضا مشروطا بان مفهومه المرفوع بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء آخر اولا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولازيد ولاانسان ولالاانسان ولازيد ولالازيد واما بحسب وجود في بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما ابيض واما لاابيض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لاابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتهما الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه يصدق نقيض النقيض ودفع الرفع وكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع يلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم المنطقيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

الاصل الآخر لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطئي فاما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم يحمل على في موضوع واحد هو حمل هو هو ولا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للآخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد ودو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة تصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لاسواد اذ الحركة لاسواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي

لاشئ اخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثال السابق يكون الشاخص بهما حاصلا اذ يكون مفاد قولنا هذا ذو اللا اسود بعينه مفاد
قولنا هذا الاسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله **اصل اخر** فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد
من رعايتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا او يدلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات
وايها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير عن الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدة
الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك
الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته
وقد علمت القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالخبر للحيثية بها كالناطق
للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشئ علة ومعلولا وان كان التقييد والتحيث بهذا
لشرط ان يكون التقييد بها ماخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث بحيثية الاحيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما
علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات المعبر بها والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه
كما نقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شئ كذا او ليس المراد بها الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها خلاف ما اذا
جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فقد انحجبت الماهية المحيثة بشرط شئ او لا بشرط شئ ولا يصدق الماخوذة
مع الاطلاق على شئ منهما لكونه مقابلة لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة
مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في
ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن المحصل بالبرهان بحكم
بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات
بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يابى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث
الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من جهة واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه
فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه
الاتحاد في الوجود لان المفهوم قد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم
غير قيد به بحسب المعنى لكن عينه بحسب الوجود الواحد كما سبق ذكره مرارا فانصح ان الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط وتفيد
ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته **قسمة اخرى** ثم الحيثيات المخالفة
المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة
نحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا انها العرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من
انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات بنوع من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم
والتأخر بالقياس الى شئ واحد والوجود والعدم **اصل اخر** جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بشئ
منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخرى يدلك انه لا يصح للشئ المقيد بحيثية منها من حيث المقيد بالحيثية الاخرى فليس الساذج
الانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية من حيث حيوانيته ولا المتحركية من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان
كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية
بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان مناط
الذات بحيثية ما انه حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة لجمعها انها غير مصححة الحصول
الا بالاسناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من جهتها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الامر بعد حيثيات
تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكرناه الا توجد في موضوع
واحد شئ منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد لوجه من الوجوه كونه ذا كثرة
تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء المهية او عينية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتغايرين بحسب تحليل الذهن لا تستصحب امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجوداً واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلاً فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار المنفكة عنها **اصل آخر** انك تستطيع بما مر ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع لم يستند الى اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضاً يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي ثبتت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجوداً في مرتبة نفس مهيته مجردة عن تأثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفاً بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا يدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات يجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجودي كالرائحة واللارائحة مثلاً التفاحة التي وجدت فيه رائحة واللون لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحداً صرفاً والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجودي فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتنافضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجودي انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجودي من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضاً وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت الحيثية عن تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجودي بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة **فصل في** ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امراً واحداً هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي لم يعبه غشاوة التقليد ولا مرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان لم يكن في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه ما هو مقابل واحداً واحداً الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق يجحد وهذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا يكتسب اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم لثقل طبعهم لا يطيقون الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام فقعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين وبئس ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميراً وقلباً وان لم يصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صوناً للعقائد الطالبين للحق عن تشكيك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد أ و ب مثلاً و أ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمسطا على تلبيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ا بنفسه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب تحصيل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس بحجر في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليس فيه بحجر في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس بحجر مع ما هو حجر في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو حجر فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس بحجر والا لكان ما هو حجر وما ليس بحجر شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين يحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر عنه ب ايضا بحسب تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير ا ولا شبهة في ان صدور ا وصدور ليس ا متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو خلف ويقرب من هذا ايضا الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ا وصدور لا ا متناقضين قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة لان المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان هيهنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ انما صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في شيء آخر من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عنه ا من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واحدا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون لحق الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا فيه اقول زيادة قيد الوجوب في هذه الحجة لتفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد ان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول ومعلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انتزاع عنها ما هي هي وليس المراد بالخصوصية او الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او بانه بحيث كذا ويعبر عن مبدئها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل بوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده مباين لوجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما بالذات او لاجل غيره وان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ لذاته وفي ذاته بعينها وجوب ذلك الاثر بالذات كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي يسبق الى بعض الاوهام السقيمة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط الاعتبار
وتبين لنا عند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة وهي كساير المطلقات لا يغني عن الحاجة
الى التعيين مقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من اشتراك جهة مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها
عن خصوصية صاحبه فاذن تنشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما من الخصوصيتين بخصوصهما فهي بعينها
ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من
الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد
المشترك فلا يصح صدور شيء من احد الخصوصيتين الهويتين عنها تلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد
لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدة المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل يفتقر الى المخصص فاني مقوم للوجود وان لم
يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة **فصل**
وهناك مساق اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان
مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا
مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة
كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام
مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك
المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض
كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم
الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فح لا يكون المفهومان معا في الدرجة
لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه
ح لا يكون حيثية التزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته
والا لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها
شيئا ما او بعد وجودها تفرق لها والاول كما في الجسم بحسب مهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل
الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه
في الوجود او الى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط
واما اشتراط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي واكثر لا في درجة واحدة بل البعض
بتوسط بعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيكات في المحصل مسئلة العلة الواحدة
يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض
احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا للاخر والمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا
خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر
خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا
اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا عن الشيخ مع تعبير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التعبير افسد صورة البرهان
لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا وكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف
باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية
على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي ره في نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة
قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب جعل الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول الجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض
ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا
الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحدة اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك
الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب الذي يدل عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليست بقاء بمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا قال النافد المحقق اقول الاضافة
والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئا من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلها فاتلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام نافد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق
الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احدية والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك
فاعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة
ولا شك في ان مفهوم ما سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب
الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء لشيء امور لا يتحقق الا عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول اولى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فانه يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد
انتهى كلامه اقول ليس جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيحا الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف
على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط فالواحد الحق تعالى في اي مرتبة يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي
عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود
الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا حسبما بيناه في مسئلة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق ان
ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء فنحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص واعدام
الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو مبدأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا تعدد هناك اصلا
لا تعدد العقد ولا سلب الا سلب السلب هو نفس الوجود الواحد الاحد التام واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح
التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لا
بل مصداقه ان توجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة ولهذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه
فليس فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى ان ذاته بذاته
بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء ولا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو لما
على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون زائدا في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها من غير خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية للانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كامر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام

لدفع تلك النقوض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول فلان السلب البسيط

بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا

من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الامر بل انما الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا انفصام

ولا معاوضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون

واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة ولا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا احتياج الى وجود موضوع

من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك

من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع

فكلما صدق ان ليس كذا الجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق

عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد للسلب

في السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات

الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا او كونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امرين يوجد انسانا و

امر يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى ولا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار

صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عنه راجع الى سلب واحد هو

سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقايص والقصورات والاعدام

فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والمهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن

الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها تمامها

هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه

تعالى باضافات كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي بان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافات

الى تعالى اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان اكثرها

بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية يناسبه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد قد يكون

علمنا واردا بالاضافة المتكررة بالنسبة الى زيد ... علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا

لعمرو علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له وكيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها

فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر بحسب الحقيقة بل هو بها الكل فهو

واحدة وجودية فعالية نعم لكل واحد من المعلولات بعينها قادرية عليه وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء

المتعددة فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدأ لاضافته الى المعلول الثاني وهي

لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع

في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتيب الاضافات على هذا الوجه يصحح انتهاء تكثرة

الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فاذن

العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا

حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة

اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات اول الصوادر يجب ان يكون امرا واحدا بالجواز كونه

مركبا التركيب ما هو علة مرجح بان الخصوصية انما يراد بها هاهنا ما هو مبدأ لتخصيص المعلول معين بالصدور عن العلة

دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها ما صدق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد — لصدق العلة

عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا

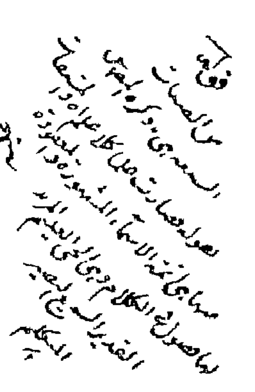
ان يكون

ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج
في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك وخصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه والاشياء
اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبداها واستوت نسبة مبداها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود والتشخص
فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور امر لا يتحقق الا بعد تحقق شيئين
يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته
بحث وتحصيل ذكر استادنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته
الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من
الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون البارئ الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا
المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه
متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات البارئ الفعال لزوم
لا وليس هو عين ذاته نعم انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات
صدور كل ما هو متسق مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو
عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول ما من خصوص
فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل ثلاثة الاول
ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو واحد بعينه العلة الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات
عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن
مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة التي هي بالنسبة اليه
بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته
سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو موجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل
هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو موجود مع قطع النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف
المجد والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل
وجود وكل كمال ووجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه يفيض فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات
الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل
ماهية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صوغه وصنعه والموجودات باسرها
خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وبعد وجودها على سنن واحد كما هو مقرر في مظانه
بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول في كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن
الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في مصارع
وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر
الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا
زائدة على ذاته حسبما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة
في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل
العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والوجه منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط مركب وحده

كما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار احد الثاني ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه المعلول الاول
هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم
وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء وقد مران الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد
علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف فمتى قلت العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه
تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية
الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود
عليه ولا ايضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور
اليه اذا كان حال ماهية الشيء وعوارضها واحكامها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبار حتى موجب وجودها
وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم
بايجاب الغير بوجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي به توجد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة
متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به يشاء وجود المعلول عين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم
الى ماهية المعلول في اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول علة بناء على تقدير التسليم
لا نم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب الحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي يجب انحفاظه
من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلية
الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي من باب الاعداد هي
ما يتصور بازائها من نوعها او جنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا بندرج معها تحت طبيعة واحدة فمتى يسوغ هذا المعنى في العقل
من جهة وقوعه في العقل ماهية كلية فكذا يجري في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل وكون المركب ذا ماهية اولى من كون
البسيط ذا ماهية على انك قد علمت ان البسيط لا ماهية له وان العقل انية بلا ماهية والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والاثنيات
المحضة ما بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات
المطلقة للموجود بما هو وجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا
عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذي بناء كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود من كمالات
الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصصا لاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من
غير ان يكون مترقبا طا متغيرا او تقديرا او تكثرا او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكل ما انه وان كان يتقدم وتاخر وشدة وضعف
وكل يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية وفي علم الربوبية وجودا وانية **اشعار تنبيهي** قد ذكر صاحب روضة
الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية
بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا
الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذاته التي لا يمكن ان
يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط
بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص بينهم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون
الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها نفسها يعني ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر حتى اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول
كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجد تحد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نقض مشرقي بزاح بفضل وهبي** قد اورد بعض المتاخرين
من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ و ب فصدور آ ليس صدور ب فانتقض المبدء
بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور آ وصدور آ هو ذاته بان صدور ب ليس صدور آ فانتقض

يصدر عنه آ ويلا يصدر وآنا فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بمنع العبارة قولـــه لزم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بمفهومين اعتباريين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة ويما ليس بوحدة وبالوجود ويما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغلطة بحيثه انتهى قولـــه البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة نتيجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور آ ولا صدور آ لكن التالي بط فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر المناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في رفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تع فان مفهوماتها متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تع على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدى بعين احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تعايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة يحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخصها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان نافش مناقش في المثال فلنمثل له مثالا آخر من البسائط كما نقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا الزاوية وقطر المربع وسهما للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عوارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك في الصفات الاعتبارية التي يكون اتصافه تع بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمسببية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا ما بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والعدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لانه لا يتعلق الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل الجاعل وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة

فهذه الصفات وان كانت اعتباريه توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسبما قررناه واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشتراك والاوقع في ضرب من الاشراك والالحاد والتعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية** يبطل بها شبهة قرشية لعلك ترجع وتقول اذا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف وحيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار انه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض في القلب منورا بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت ونفوسا او صورا او اجساما او اعراضا احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متحصل بالغيبة وبقاؤها متحفظ بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستدعي غيبته عن سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده في محصل مهيته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغايبة عن بعضها بعضها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء آخر عن نفسه او حاضرا بنفسه عند شيء آخر او غائبا بنفسه عن شيء آخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا وتجددها آنا فآنا وحدوثها في كل حين بحواهر فهاتان الجهتان برهان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كلما فرض منها عالما او عالما في اي آن مفروض كان غيره في ساير الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فنا في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كحال اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكيت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو انما لاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لا بد وان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حينئذ بحيوتها عارفة بمعرفتها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه



[illegible]

من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هي مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فاسر بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته
التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق **فصل**
في الاشارة الى منهج اخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء
والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة
هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا
اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته
فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هف
ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه
ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما
في النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لا
لم يلزم تساويهما في الحقيقة وهي ظاهرة اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها يلائم للمعلول تمام حقيقتها وذاتها
بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون
داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر في فعله السخونة في
جسم اخر ثم قال بقي النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن الماهية وشوائب التكثر
مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار وقدرة من جهة وارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته
فليجز ان يكون مبدأ الصدور امور متعددة فلم يتفرع ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط
مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وذلك المجرد
ليس نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة و
غيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون
واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها
اذ لحقتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته
ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا
اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية
والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل وكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء
واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد
المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض
الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالمحركية والمتحركية وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر
والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد
اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما راوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال
اقول على ان في دليلهم هذا ايضا نظرا من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة بالذات على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدأ اولا معنى
الصورة بطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول بتبعيته واستناد هيولى
العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع عند بعض ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس
من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الافلاك المتعلقة هي بها وغير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعترض
في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما

والصورة ايضا يحتاج في تشخصها الى العوارض والى الحصول معلولا اولا

جزء من علة وجود هيولى
التي يلجأ اليه
فلم يتأت ما يلوح اليه
اشار اليه الوحدة

الّتي هي مساحة التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى وما عرف ان الصورة باي وجه وباي حيثية سبب للهيولى ومتقدمة
عليها والامام شرع في تنويع هذا الاحتمال ودرى انه امر مخ فان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي
تفتقر في تحصلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت
التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصّور
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا ينفك عن تناه
وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة في قوام تشخصها او من الامارات واللوازم للهوية
التي ترتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء
المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان
يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لا بد ان يكون بتشخصها وهويتها
متقدمة عليه واما الذي قرروه في مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يصح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات
والانفعالات حتى يكون جابر التبدل والتعاقب وكونها جابرا التبدل في التعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث
والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل
ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة متلثمة الحقيقة من حيثيتين حيثية
بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية
حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات و
الاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة و
بتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة من ابتداء وعلى الاول يلزم ان العض
الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قولهم على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر
الى العاشر اقول لـ الحاطفة ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي له فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول صدر الفلك وهو واحد
طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودي ونقص
عدمي او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة هنا بالعكس وهكذا الامر
في كل مفيض ومستفيض واذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب وفي الثاني نقول
صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت
تهيؤ واستعداد آخر وصورة اخرى لاحقة من جهة افتراقها بصورة اولى سابقة فهيهنا بالحقيقة الكثرة الخارجية علة للكثرة الخارجية
وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مستترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم
الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي هو قبل كثرة كل ولا يكون
معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نسبة النفس هي بعينها نحو وجودها
ليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والمالكية والسلطنة وليس الامر فيها كما
هو المشهور من نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مما برهن ببطلانه كما حقق
فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها التعلقي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن
ولا بد ان تكون متقدمة عليه وهو محال كما تبين ما وايضا على طريقة الحكمة المتعارفة يقولون النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله الى الآلة

فان قلت

فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في الفعل والايجاد فسقط ادن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يصدر بسببها فلكا من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوبه يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلا وان كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلا مع لزوم صدور الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام فصل في قاعدة امكان الاشرف لورود شبهة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وغيره في سائر كتبه ورسائله في ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود وامعن في تأسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان شناخت وقد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية وارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري مورخ الحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها ايضا شرحا مستوفى فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد عن البارئ جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته واما ان لم يوجد الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس صادرا وفائضا عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه مرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا البارئ جل ذكره فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه هذا محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطته لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا ابطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف فلا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه لمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح العلامة تنبيه عرشي المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استعمالها في متحد الماهية للتشريف النوعي دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا تفاوت في افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقته المشتركة فيتكثر بها الماهيات نوعا او في عوارضها بامور خارجة فتكثر بها افراد ماهية واحدة من الوجود تحصلا

والثاني لا يكون إلا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخس وإن لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لأن اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في إثبات أن الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأخس وأن كل مرتبة من مراتبها الأشرف فالأشرف يجب أن تكون صادرة عن الحق الأول جل ذكره وأما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد أن القاعدة لو كانت حقة لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف وأكمل لدوام الحركات فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع أن حصولها لهم أشرف وأكمل من عدم حصولها لهم وذلك لأن القاعدة إنما تكون مطردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والأوضاع السماوية والأنوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان فيها وفي المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والأشخاص المتكونة فإن الحركات السماوية كما أنها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فإن كثيرا ما في عالم الكون والفساد يمكن علل بعضها في ذاتها وهو بعينها أشياء كثيرة كمالية ثم يصير ممنوعا عنه بأسباب اتفاقية خارجة عن ذاتها فهي بما تكون محرومة عما هو أكمل وأشرف لما اتفق من أسباب سماوية وعلل طبيعية لاستعدادات أرضية تابعة للحركات السماوية وتابعة لأنوارها وأوضاعها ومطالعها ومغاربها فإذن يجوز أن يعطى الشيء الواحد أمرا أشرف بها تارة وأخسها أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له وأما الأمور الدائمة فإن شرفها وخستها إنما تكون لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الأمور هناك إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف الأشرف وبالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه إمكان الأشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب أن يعلم أن الخسيس في الأشياء الكائنة والفاسدة وإن أمكن أن يكون متقدما على الشريف زمانا أو طبعا بحسب الإعداد كالنطفة متقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الإيجاد وأن الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الإيجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقا أن ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الإطلاق وإنك لو تصفحت الأشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت أن الشريف متقدم دائما على الخسيس وأن الوجوب متقدم على الإمكان والجزء متقدم على الكل والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** إن على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو أن في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والإمكان بالذات وبين الامتناع والإمكان بالقياس إلى الغير فمن الجائز أن يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس إلى الغير لا بالغير لأن الإمكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز أيضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا أبدا بل بالقياس إليه فجهة الأشرف مما عليه واجب الوجود وإن كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع إمكانها بالقياس إلى الممكن الأشرف المستدعي إياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته إنما يتم إبطال الشق الأخير لو كان إمكان المعلول مستلزما لإمكان العلة وهو منقوض بأن انتفاء المعلول الأول ممكن مع أن علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق أن إمكان المعلول يستلزم إمكان العلة نظرا إلى ذات المعلول بمعنى أنه إذا نظر إلى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة النقض قال ويمكن أن يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا أشرف منه وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما هو ممكن أشرف فهو موجود قبله بيان الأول أنه لو كان ممكنا أشرف فعلى تقدير وجوده إما أن يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الأخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو بواسطة ويتحقق في الأخس فيلزم كون العلة أخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده مع فرض إمكانه يستلزم كونه محالا وفيه أيضا مثل النظر السابق ولعل أن يريد بامتناع الأشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وإن أريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر انتهى قوله بألفاظه أقول في حله إن الإمكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود أي مهية كانت ثم العقل يحلل الوجود بضرب من التحليل إلى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالإمكان إذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات في إمكانها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي إلى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده إذا فرض مستندا إلى الوجود أو إلى ما يستند إليه ولا أن يكون بحيث يستدعي إمكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فإن ذلك من مجازفات الوهم وأيضا

نقول من طريق آخر ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لامتناع ان لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكنا بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تام وفوق التمام من كل جهة كماليه وجميع حيثيته وجوديته تامة غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التأثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على نحو اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته نعم ليس الا على وجه الضرورة الذاتية الازلية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تمام الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق لتصحيح نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه نقيضه مواطاة واشتقاقا فاجيعا لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فقط

اشكال فكري وانحلال نوري

انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المذهبين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين فيلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب ودماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا اينية يدخل فيها امر ذهني ولا مهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

عن الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقع ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهم كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوا بذلك ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجرمية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركهما لا محالة والا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات الا انه صار بقوته وما دته ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعملها لانها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس ولها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكما لا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سئلت الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها الاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب لك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتضاه البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما ستحققه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهي لوامع وجهه وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من حلو حدثية فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجددها الكونية هذا النحو من حاشية العلة الثابتة الذات وتجدد نشاط المتغير باثبات الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوي الابصار

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناه في الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان والقوة في الانفعال ولا يتصل الوجود اليها ما لم يقع المرور على جميع الاوساط المرتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الابتداء الى الله تعالى ما لم يقع المرور على جميع الحدود المتوسطة فيهما ومن الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا الاحقاد بارادة انشاء الله طهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسبما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا قوة سانية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل طبيعة حسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستند اليه الذي هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المراوية للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله انشاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ان واجب الوجود جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقص فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصح عن



شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شوب
فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا عينيا
الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود
ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فكانها كانه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وجهة نورية
وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق
النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية
بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة و
الفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب لا حالة منتظرة
كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول
ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول
العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها اذ العدم الاول
هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين
محفوف بالعدمين لا نهاية بحسب الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة
الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية ولها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية
متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية
بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لمضاعفة الاعدام فيها لا يمكن
ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد
ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي
المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلاثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم
معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المحدد
الهوية والذات وان كان متحدا مع وجوده السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود
هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالنوع ليست
قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان
يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة
مع اوله او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى
عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد
علمت انه ليس للبارئ جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية
حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد
مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لاستواء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من
الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **تبصرة تفصيلية** المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في
الترشحات العلوية بين الله تعالى وبين عالم الخلق الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار
اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليه وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه
واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت
انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدا بسيطا
متبرئا عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنيا في ذاته وفي فعله عن غيره مبدعا عن قوة الصلوح ان يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات وترشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لكن نفسا
هي المعوث من الجسم جزئية وسما المادة والصورة وكالروح والنفس فضلا عن العرض لتاكت من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في المهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي
والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى اي ممكن فرض بعده وذلك ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الاضواء
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في بابي كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فخروجه ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته بفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه وفاقدا له فالنفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل وهو محال او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفياض
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعدما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر يتحد بالنور الذي
هو المبصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل وذواتها ودرك المهيات
التي تصير معقولة بهذا الذي تحدث به لا بنفسها كما ان الاعيان الثابتة والمهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الواحد بالابهام من صورة مطلقة غير
متخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها التحصلية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من سلوك الطبيعة المتجددة الهوية عدديا فانها لما كانت متجددة الهوية دون المهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم اما الدور
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها انها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فوجب وجودها
ومقتضي ذاتها من حيث الثبات المصون عن التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاعراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية يبتهج نوع افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل وعبث كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عائق وكريا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالاصل للاشياء الكمال والانفس الاخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا

مبدئا فيه الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول ثابتة فقد علم انه كما لا بد من سلسلة
المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات
وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدأ
المبادي التاسع من غير كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا شخصا عن المبدأ الواهب الى امكان
استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية
بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا تضاد للجواد المطلق ولا معطل ولا معطل للفيض الحق عن جوده وفعله
وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في حصول اشخاص افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها
الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في حصول تشخصاتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة
والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع
بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان
كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادث زماني مسبوق بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبائع لا بد في صدورها عن الواحد
الحق من وسائط عقلية مع جهاتها الوجودية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او بتعدد جهاتها
الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة
فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور
هي علوم الهية قائمة بذاته تعالى وافعاله في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من
وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل الشيء
مستكملا به فذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت الاسرة اوساطا بلا طرف وهذا
حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا لئلا يخرج المتحرك من القوة الى
الفعل ولا محالة انه امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه
الفلك اما باعطاء المبدأ القريب اياه الذي به التحرك حركة وضعية واما ان يكون هو الموتم به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية
تنبعث بها الحركة الدورية لان الموجب لها اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها ان هذه الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية بل
لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها على الحركة اما امر شهوي او غضبي وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع منافر
بدني وهما منفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل
والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي دائم غير مظنون
ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه في تحريكها لاجل كمال عقلي
جليل الخطر وهي اما تحصيل ذات عقلية او التشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المشتاق اليه ذاتا
واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات لما كان قصدا وجهة فهي بالنسبة الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها
اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دوام الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات واوضاعها
فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق والايتمام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق
من اشعة نور الانوار والاستفاضة للتجليات قدسية وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها قوة غير متناهية القوة
وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة قد احركتها قوة مفارقة غير متناهية التاثير
والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه
الثالثة من هذا المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر قد تمسك المحقق
الطوسي قده لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها اما الاثبات في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها انها مطابقة لما
في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متساوكان في الثبوت الذهني فاذن يجب
ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا بسببه المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول لم يصح لوجوه احدها
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم
بنفسه غير ذي وضع هو بعينه صحيح لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره منقسم فنقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة قد حجبه
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه
وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان
يكون مبدء فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ونسميه عقل الكل وهو المعبر عنه في القرآن تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى تلخيص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية
حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يصلح لها في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم الهي عقلي او قائمة بذواتها
الثاني عشر من مسالك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا
والثاني اما مستكف بذاته او مما لا يخرج عن قوام ذاته اولا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه
فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك
لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الطفرة والانقطاع في سلسلة
الوجود فهو غير جائز وقد بيناه من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى
آخر الحاشية الاخرى **تأييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس لشيء من الاشياء بل هو بدؤ الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك
انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن ممكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني ان المبدع لا يكون في
درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكان لك قد تنبهت بما قدمناه الى ان مراده بكون البسيط انه كل
الاشياء انهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود لا الهوية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد التحصل
المتميز عن سائر التحصلات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الواجب لان لكل منها وجود محدود وحد معين
فيكون مباينا لموجود آخر مغاير له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له يمتاز بها
لانه جامع كل حد وجودي وما هو فوقه ودونه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

عادمًا لشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرآنية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي عم انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة العقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسيما بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في وضعه حسبما قد سا ذكره في مباحث الهيئة وعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم نذهل ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه ولا نفتقر الى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا العقلية المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا ان يكون الصورة حال الذهول وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها فهي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة العقلية المجردة كالعاقلة مثلا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي تخزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما شاء منه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسد او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة واذا لم يعرضها الغشاوة والتصدي بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما نفيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها او فايضة عليها على اختلاف الراي اعني الاشراق والترشح في المثل لكنها في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فادن النفس متى كانت مجلوة المرآة مطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي كسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا مدسيا وكانت قوية على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف لبقاء المفارقة والمناسبة بين المدركة والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صفتها وتكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب تعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبما ثبت وجود جوهر عقلي تحفظ فيه المعقولات كلها وهو المط **تكميل المقال لشك اعضال**
ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى ان بعض تلامذة المحقق الطوسي لم يقدر على حله ولم يات بمقنع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه رحمه الله هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرر المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاورد عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصورة الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما معا فهذا بيان في الصور الحسية اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد المعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يعرضان في الاحكام فلم يات بمقنع انتهى كلامه رحمه قال الفاضل الدواني في حل ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات الصادق الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لم ليس لتمثيل الاشياء التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما

فـ اذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا
وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من حدس او حس او تجربة او غير ذلك
فيكون الحكم مشابا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في
العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر
في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول واتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان
التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العقلية
وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة
بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل ثان حسبما
قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهو نفسها الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور واما حل
الاشكال وتحقيق المقال فيه على وجه يتبين به الفلك بسكل اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس
الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات او الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل
بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والنجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة
فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى
مبادي متعددة عقلية كما رآه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة
فاعلية في العقل الاخير كما هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا
وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم شيء اخر او زوال حالة
وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكلاهما
صفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها اليقين العلمي
الدائم والملكة الصدق فان الاول امر حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء
كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون
فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة تحققت حصلت لها ملكة الاتصال
والارتباط بشان من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها
او التفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان اخر من شئونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك
الشان بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذا قضية كاذبة بل امرا مناسبا لذلك وامرا مناسبا لهذا معنى اخر لان صور الاشياء في عالم
العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة
المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس
الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيبة
والكثرة والانقسام **الموقف العاشر** في دوام وجود المبدء الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه
عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا هي كلمات الله
التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى
شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات
الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان
الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق النواميس السوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور
من المترسمين باقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية والمباينة لانبياء
وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب صورها وهيولياتها والهيولى العناصر

وكذلك انها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها لا دائرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر وانما هذا الافتراء على ولنك السابقين الاولين قدس الله ارواحهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم ثم نعم ذهبوا الى ان وجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شؤونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدا التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بحسب دوام التجدد والانقضاء والتدريج في الحدوث والفناء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي لا تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذي الحاله التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا بوجوده لا بحدثه تدريجي حدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء اخر وخروجه الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء اخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس هي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبائع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل فهي لا ازلا اعلام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة نائية الهوية فالمسمى بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة او المهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها واذا زال بعض القيود والنعوت لا يزول ذلك الامر بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض اخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرأ عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتحرك تارة ويسكن اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تعرض مجاورة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل المهية تنبيه تفريعي ومن العجب ان اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها او انقطاعها فكيف يصح لقول بعضهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدد بل الحق

ان يسلب عنها القدم واللاثبات هي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبًا بسيطا ولكن يثبت
لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من
ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اي المجموع قديما
كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له بداية ثبت انه لا بداية له وان الكلي
اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت لشيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي
وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة
فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب
ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون للنسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة
واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليسية شيء منهما ثابتة له واما في الثاني
ان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث
ما نشات من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها
في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث الماهية انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل
شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان
هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية
والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها الا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد
بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بحسب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف
الماهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث و
اللاابدية والابدية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا يوصف بشيء منها من حيث ذاتها الا ذاتها وانما توصف بها في الواقع
من جهة وجودها الذي هو بعينه وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخر مشرقي غير ما سلف
في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لابد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته
ومعروضيته موصوفا بما يباين تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل
او في الخارج والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود
لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم
الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا مجردة
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء
بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لا يمكن ان يكون وجوده
وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما
ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة
امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى
في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال
التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال
التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم
الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها لكن القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست
اقول في مهيته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه معينة لوجوده ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرها

وغيرها مادة غير متقومة الوجود إلا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فإن محل السواد وإن وجب أن لا يكون متعينا بالسواد ولا بالآخر
أو بما يضاده بل بحالة إمكانية لا يأبى عن عروض كل من السواد وما يضاده إلا أن ذلك المحل يمكن أن يتحصل له وجود غير مفتقر في تقويمه إلى صورة
لونية أو سوادية لأن اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته حتى أنه يجوز أن يوجد جسم لا لون له ويمكن أن يتصور عنصر لا حار
ولا بارد أعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في أن كون الشيء واقعا في الزمان
وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده كما أن كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات
أو بالعرض هو نحو وجوده فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الأشياء الزمانية والمكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية
أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحيان ومن جوّز ذلك
فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فإذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الأوقات ويتجدد له المضي والحال
والاستقبال مما يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام وجوده وذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود بغير
الأمر المتصور بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على صفة التغير والانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمكان ذلك الوصف معا
بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر لا في حاق الواقع وعين الأعيان كما أن الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها أن لا يكون متجسمة ولا لا متجسمة
ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الأمور ومع ذلك
فالواقع منها في نفس الأمر ليس إلا التجسم والتقدر ولوازمهما من الأين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة
في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والأول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع
وبين الاتصاف بتلك الصفة كائنة في مرتبة من الواقع والأول لا يوجب الثاني فإن الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به
في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الأمر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها
نعم كل ما يثبت للشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الأمر كذلك في جانب السلب كما تقرر سابقا
فإذن تبين وينكشف أن نعت التغير والتجدد للأجسام ووقوعها في مقولة متى لأمر صوري جوهري مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها
وتشخصها أو في مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة
ونظائرهما فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعها ويتقوم مادتها
أمرا متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب وذلك بحسب
الوجود الخارجي والتشخص العيني وإن لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية وبالجملة كلما يوصف به الحركة
والزمان بحسب الماهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الأجسام الطبيعية
بحسب وجوده الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية لجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها
في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة أين لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان
كأكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الأكوان المسبوقة بالعدم واللاكون لا بعضها ولا سيما الآنات الانفعالية المنقطعة
وغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معية ذاتية راجعة إلى الهيئة وليست معيته
وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه أكثر الناس إلا أنهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لا ينفك
عن الحركة والسكون وكل منهما متغير أما الحركة فبالذات وأما السكون فبحسب التقدير بمعنى أن الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان
زمان حركته كذا فالجسم وإن لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون
يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا أن الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته
كالعقل المفارق يستحيل أن يكون محلا للتغير قابلا للتحرك نعم يمكن أن يكون في حد هويته الذاتية أو بحسب مرتبة هيولية الغير المتقومة
بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن أن يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم إذا كان ثابت الذات والهوية في
حد طبيعته النوعية الخارجية محال أن يوصف بالتغير والحركة ولا أيضا بالسكون لأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يقبل الحركة واعلم
أن القوم إنما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم إلى أن الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا يحاذى لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلاً عن ان يحاذى له امر آخر في الاعيان
ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض
اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادّيهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققاً في الخارج وان يكون له ثبوت
للمهية الموجودة وذلك لان الحادث مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائداً على المهية الموصوفة وكل صفة
وجودها فرع وجود موصوفها انجرّ الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف المهية به انما يتحقق
في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير مجدٍ ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امراً مغايراً
للمهية زائداً عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصّلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نوّر الله به قلب من يشاء
من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحداً بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل
الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن المهية محمولاً عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج
والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن
كون المتدرج في الوجود ثابتاً في التصور على مهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هويتها الوجودية التشخصية الخارجية **تلخيص**
وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير
ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة
والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زائداً على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل
او الدور والثاني لا يخ اما ان يكون عين مهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين مهيته هي الحركة نفسها ويمتنع
ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضاً ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب
واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول يخ فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها
يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر
بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال بقي ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة
والصورة لانا نقول قد علمت مراراً ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب
بينهما امر اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث
الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود
له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود تشخصاتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة وكذا احدوثها احدوثات كثيرة
والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق انه ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء
واحد لكن الوهم ايضاً يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معاً والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن
كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة مع عينها كما علمت ولا وجود
له في الجزء ايضاً فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصور
المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من حكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم
وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا
تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مداداً لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلما
ت ربي فالعالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قد
ذكره في العلم الكلي وما دون الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين وسبب آرائهم وابحاثهم في هذه المسألة
قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الكلامية
ان الواجب لذاته ان كان لذاته مقتضياً ومرجحاً لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب

المتكلمين ان لم صفات واجبة الوجود فهو يتقدم على الممكنات جميع لا سر علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لا حاجة كان
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اى حال كان
على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخ اما ان يكون ازليا كان لاعدم العالم كان ازليا
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح اخر حادث ولم يوجد الا الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول
المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وان منشأ
الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو مرجح لا مر ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او
بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه
المقدمات كلها صادقة حقيقية اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود تمامها عين
التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله
التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته
ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث اذا كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك
الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر
المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب جاعلا للانسان ان يكون
الواجب انسانا والانسان واجبا كذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا هو الجواب عن شبهة
الفلاسفة المنكرين للحدوث شاميه ومعه واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات
وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية واثبات المقدمات الحقة لنتائجها
ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذ
لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية فلا رجوع ولا عود بل يكون الافكار ولذا
والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المطلوبة على خلاف هذا الذهاب والسعي او بعض الفائدة المطلوبة على هذا
الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الراى قريب من اراء السوفسطائية والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا
مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون المرجح لايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل
وما ادرى اى مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم
وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل لان وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك
الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون
الله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك مح لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان متكثرتان لذات
الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت وما في ذاته الثابت
بعد ذلك ان كانت علة بصورة ذاته وجب ان لا ينعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امر يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا تنفك عنه وما هذا شانه هو بحركة
الغير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المنسوب الى الفلك وعنده انما هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اى وجه لا بد

ان يكون محله هيولى جسمانية تقبل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم ان يكون له العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده التجددى بتوارد الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة الاولى وساوس الوهم والخيال ودرك مسالك التصفية و التجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال وان كان محله غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلول المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا في محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام في حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسأل عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم المهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها وانت فقد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يمتاز معدوم عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم في الوقت الذي اوجدته فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال وان هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شيء وجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما تلونا كما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المذكور دون غيره وما الذي تميز به عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا اجزؤها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول اليدا لكرم واللطف لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكرات والبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا اليه من نشر مد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عما به من الله وملكوته الاعلى

فصل في بعض احتجاجات المتكلمين وردها

الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولنكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدم ثم لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخ مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الدورات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك فالاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك مح والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه اولا فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات و الحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود محصورا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يوخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار جواز حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يوخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثاني الذي يبتني حكم الكل على حكم كل واحد منه بما عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي بالفعل يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له فلا يصح الحكم عليه بل الحاصل الموجود من تلك الحوادث في كل وقت ليس الا واحدا ومتناه الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ما ذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو انه يجب تقدمه كونه معدوما وما انه يتوقف وجوده على كذا فالمنع من التوقف على غير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى لم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت او حال الا كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما تحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى فلا يأتي ما يتوقف على حركات الا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو بعينه محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا وقبله حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع ممتنعا بنفسه فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان حمل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة ولا

ممنوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها اخر وكل ما له اخر فهو متناه ومنع ان الحوادث الواقعة في الماضي
متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى
ان عنيتم يكون آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا فممنوع الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم
به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر الذي ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له
آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث فممنوع الكبرى وان اريد بها ان يكون في الجانب الآخر منها فتصير
صورة السلبية هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة
بدايتها فليس الكلام من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضر ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان التطبيق
الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى
الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه وبقابلته في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا
ينقص فان لم ينقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا معه محال وان نقصت احدى الجملتين
عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون متناهية
فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية
التي تألفت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا والمحال لا يلزم من فرض اجتماع ذلك
المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من ان اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا استيناف الحجة الخامسة
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا
عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وهذا لا يصح والجواب
ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول
واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لان ارتفاع
المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة
حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون
غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة
الحاصلة بعد المفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة
الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى بعض لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا
بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول
ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث ابتداء
بداية لان كل آحادها مجموع فان ذلك المجموع ما صار اليه واحد يحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة
في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها
الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا بما يباينه كذا الى ان يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى فليس حكمكم مختصا بالنفوس الناطقة
بل حال جميع الموجودات هكذا فاذا اريد احد منها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث
وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها في
كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من
النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة
لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من بداية الحوادث
والجواب الثالث انا وان سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي لكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث
غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب ضعيف
جدا وفساده عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في زمن غير متناهية ولا يحفظ
نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع
وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية برقايقها واطلالها
بحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء ويجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة
السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها
اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت
زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس
الناطقة متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نتم ان النفوس الناطقة المفارقة
للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة
ولا مساوات ولا تفاوت فلا يكون لها عدد في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه
عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان نسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان
الزوجية والفردية والتساوي والتدارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لا من خواص مطلق
العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة
بالمآت الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيهما اقول في هذا الجواب وجوه من السطور منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق
غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لا بالوحدة والوجود والتشخص كالامكان في اعتباريته والمعلوم اموره هيئة عينا
ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا
البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والمهية تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والمهية المجردة عنه اعتبارية
محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لا مر مؤلف من الاعتباريات ومنها انه
هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية
والفردية والمساواة واللامساواة كيف هذه الصفات يعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير
المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند
المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متفرقا كان او مجتمعا والتفاوت انما
يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانتصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية
والثانية نصف الاولى **تذكرة مشرقية** واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا
لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها بعد اخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام الاحاد فان آحادها وجملتها وان
كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فهذا المسلك يصح الجواب
عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل
جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس
فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا
من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا تصعد الى عالم
النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالسيد الداماد وغيره من الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله مال ان النفوس الناقصة هالكة
لا يبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا ع وصرح ساحري منها بشرفة في طبقات الحشر
الاخرة وعلى هذا فلا حجية لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او رباط عقلي يجمعها بكثرة لترى ان احملهن ادا ...

وضعيا كما في الاعداد او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها الثاني والانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما
بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي
الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا التطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما بحاذيها على التفصيل
والعقل لا يفي وقد شنع بعضهم الجملتين الاوليين بجملتين مبتدئتين من الحسنتين مبتدئتين اذا طوبق مبدأهما والثانية بالحسنات
المفروضة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المرتبة وبه اندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما اثارة من جهة الاثبات والالزام لوجوه اولها في الحوادث على مدارك الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس
المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها ان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقصا فقط بان وجوده تم من
الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات بضم
عدم تناهيهما والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا
وغيره من النسب المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى تحصيل
قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية
توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد وهذا الثاني على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد
اعتبار العقل وحدته فلا يلزم التوقف الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد
فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق ذلك انتهى
كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها و
استعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في
الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فلانه ان للعشرة وجوه اولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا يلزم
ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان للتسعة واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة
وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجا اليها او لا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء انه لا توقف للعدد
الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فهب ان للعشرة توقفا على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان
التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود
ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخرج من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني
ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان نقرر هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه
والاول لا يعقل او لا يفيد الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء
قوله ذلك ايجاد للموجود وابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا ولكن
بل الفاعل بوجوده يفيض هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم
فيلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه ممكن واحتاج فلو لم يحتج

حال البقاء لوجوه اما الافتقار في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام البارى لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل وشنيع شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا حيث قالوا ان الزمان مركب من الآنات وان الجسم اكوان دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهي ان ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم وجسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى في وجوب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم لنحو الحصول وجودي وقد يمتنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الاخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى البارى تعالى يستلزم نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة قد تتمايز متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي ورابعها من الممنوع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب مثل الامتياز حاصل بين المشاركات في السلب بعين ذواتها الثا فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في خصوص الوجود المباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي والحق ما اوضحناه والتحقيق وسادسها ان ما ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بيناه في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا عرضا من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل ولا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال من حال الى اخرى فذلك يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها اولا فرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها ما قيل انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلام اما غير صحيح عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها بانها امر مستمر بعد شخصي وفاعل وقابل تشخصها الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المفتقرة الى المتماثلات النوعية والتشخيصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان مختارا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان المتعاقبات في الخصوصيات والاشخاص للحركة على الاستمرار والاتصال يوجب بقاء موضوع شخصي مستند الى جوهر مفارق الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول المقرب زمانهم بزمان

النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وثانيها ان كون كل حركة مسبوقة بالعدم الازلي انما يستدعي امتناع اجتماعها في الازل بمعنى انها لا تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصوله في وقت معين وثالثها ان المختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المطلوب وايضا المختار ان في الازل لم يخلو شيء من هذه الحركات قوله فيكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها اول اية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية شأنه ذلك ولاصحاب الحدث حجج اخرى لولا مخافة التطويل لاوردناها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما انقطاره وسلكنا سبيلا ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين

فصل في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم قد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت بذيل الانصاف منزها عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتدنس بواطنهم بادناس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقدس ولم يأتوا باطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش وكذب قد تواصوا واطبقوا على القول بحدوث هذا العالم وجرامه وبواره وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وتسيير جباله ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الجنات والنيران والمحاسبة في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر بحيث لا يحكم بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء مصلحة او كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو بالفرض في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك يحصل كمالا لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم ان تمام الفاعلية تمام الارادة ليس في ذاته قصد زائد او ارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يديه بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال فلا قصور انما القصور في اساء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة كل حيوة واحد من الناس والخلق في لبس من هذا وهو لعدم تمييزه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال

ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق قول القائل العالم قديم بالزمان هو محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المقدسة خارجة عن لفظ العالم غير متوقفة في الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابقة الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لانه معلوم لك ان الاجسام موجودة معه فقد كان الزمان موجودا فيكون مستغرقا لان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها وان كان

ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا تنافي التقدم الذاتي لاحدهما
على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف فان النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى و
الصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما
فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة ويفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها
وتستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيئها لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها
ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا
الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة لتشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص
نبيون الاكبر حسبما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها
فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب
الربة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا
في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لا بد في هذا المقام ان تعلم ان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله
ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيما بحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان
وسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة
هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبهة ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه
عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول
سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يعني عند العارف والعلماء
عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساوق الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا
تساوي وجود الله المنزه عن هذه الطور انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة
وجوده قول محل لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء
من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية باعتبار الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة
ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مباينة عن وجودها الكمالي ومن معرفة تحقيق هذه المسألة
اوضحنا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم
وجه الله وغير ذلك من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت
من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتكيف
كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان
تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة
والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست
في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقيد ولا تكثر فهو
في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان
بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

والحمد لله

هذا هو المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها ورجوعها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب **الباب الاول** في احكام عامة للنفس وفيه فصول

فصل في تحديد النفس اعلم ان عناية الباري جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى الوسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه وبقي امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات معدا لبقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقدم السبب الذي في كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من آثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لماهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله انما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان هكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدأ هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد توجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي اجساما فيها والا لعود المحذور بل هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي اما الحد فنقول آخذا في بيانه على طبق ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فقالوا التحديد للنفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا نعلم من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي ادون لها من صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منهما والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة الحقيقي لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب اليه امر يحصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثانيا فلان الدلالة على المادة مقتضية للدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنه وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهيه عرض ما قلناه وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يقع عليهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل فالاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام مهيتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يقع عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي يصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فلو انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكنا باي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء آخر والاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البنا ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود ما وراء الوجود فللانسان بما هو انسان وجود آخر بازائه ولا يدخل في حده الانسانية شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدأ آخر وليسنا [illegible] علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته فعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز استبدال الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لمهية الانسان وجودا ولكونه بناء وجودا آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض سيما وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا لا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها الا انها كانت او مفارقة كالحركة [illegible] وكالابوة [illegible] لانه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا مجردا لا فعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر [illegible] التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يتغير [illegible] الحوادث المادة الجسمانية وما يقتضيها وايضا النفس تمام البدن ويحصل بها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة واذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اول النفس [illegible] الاضافة النفسية لها الى البدن [illegible] لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهر بل عن حد لعقليته فقط [illegible] الاضافة كاضافة [illegible] الهيولى واضافة الصورية

كالحيوان الناطق وللبناء ماهو بناء وجود وله حد

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شيء ولها معان اخر غير الاضافة ليست اوليها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها ماهية اخرى جوهرية غير الاضافة فكما ان للاعراض ماهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي ومباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اولى وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعدما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس بالفعل بشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول ويكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول للشيء وان كانت كمالا ثانيا لشيء اخر والشيء الذي هي كمال اول له لا بد ان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو المعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان وقدم الفرق بينهما في مباحث الماهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كمالا لها بما هي السفينة للسفينة والمدينة للمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المجموع جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي ولا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس والحركة الارادية وكلية هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بتمامها واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى ملازمة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون مرتبة من تلك الصورة فيكون تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن درنها المادة الجسمية الاولى شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قلنا لا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلة خاصية للنفس وكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان تفعل فعلا باستخدام قوة اخرى تحتها فهي عندنا نفس وهذا اعني احد قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب وعلى هذا يقول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال بطيء لا آلة الحس والبصر يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك قوام الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعته الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعبه المتاخرون وحلوه وهو ان الحد المذكور ولا احد اجزائه ايضا لا يمكن ان يتناول النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون

كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة اصالة لا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا كلما احتيل حيلة بينا ولنا اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او بينا الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افاعيل متقابلة فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدءا واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتفسير معنى الالة ولا حاجة الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قال الشيخ من ان الاجسام السما وية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس ثم جعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يردان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم انه ما لفظ ذي الحيوة في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعم الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي هيهنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس لكانه جزء من حد الناطق وكذلك الحس هيهنا يقع على القوة التي بها تدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى في ذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط ممكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحسّا من غير انفعال وقع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة الجزئية لا تاثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عند ما ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلة اياها معلقة لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكروه انا اقمنا الحجة على ان لما يختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس من ان يكون صدور هذه الاثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمي احد هذا المبدء الذي سميناه نفسا باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن حالفنا الا فيما لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن الفعل والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما نسميه فانه يمتنع ان يسبقه بالذات كمال اول اذ الاول لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم شيء واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضرب من الاشياء ما يحتاج ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر يسبقها بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام بل لانها خصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان حوامات الحيوة للجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المعروض مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما امر بحسب الكون وبحسب الهيئة عن الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجد في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة

فاما الذي يحتاج في هذا الكون الى ان يسبقه كون

الشيء نفس حيثية كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لا بمعنى الذي ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود وكذا المضاف
والاين والفعل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالاين لا يحتاج الى اين آخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس المطلقة وإذ قد فرغنا من حد النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شيء يصير به الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فانها كمالات وليست للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشيء موجودا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغني في ان يعرض له ذلك الشيء قلنا كون الشيء جزء لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء لا يمنع ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كالشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا تختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه عرضا كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء يعني ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه جوهريا او عرضيا قال الشيخ ان الشيء اذا تأملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت في الف شيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في شيء ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه واحدا وكثيرا ليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرض بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا وكونها جزء للمركب لا عرضا فانما المركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزء للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المنا من بيان جوهرية ذوات الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجردها بعد منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين امّا بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطباعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب المهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا او مادة ومبدء تلك الحيوة مقوّم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضا غريبا وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا انفرد ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي كذلك لطبيعة والا لكانت الاجسام كلها احياء لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدء الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم وللآثار المخصوصة على سبيل الافادة فثبت ان الصورة التي هي مبدء هذه الافاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا وتنويعا وتقويما اولى بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة للتأثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من الفاعلة

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد دغدغة

وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول **فصل** في جوهريتها قد علمت فيما سبق وما فيه كفاية ولكن نستزيد هيهنا ايضا

وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر

متنافرة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية

كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهي تابعة للصور والنفس سواء

كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لايمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدء الشيء وحافظه لايكون عين ذلك الشيء ولا

ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها اثارا مختصة ليست آثارا للنفس والنفس دون غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الاسطقسية

التي لواحد من الاسطقسات لكن هنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لان جابرا

يجبرها على الالتيام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحلها ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما لعصيانه المسالك

على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان تحركها الى الانفصال مثل الدهن

المضروب بالماء ومعلوم ان ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هناك

من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر

غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة وان سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس معه مانع

الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يلتقمه الرحم زالت حتوريته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته

لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبسا ما لقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس

ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان

كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم يحصل المفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يبقى

مقدار حجم المني وما يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون

سبب اجتماع الماء والارض هو النشف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان النشف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه

الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم التبدل فهب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا الاجتماع مزجا رح بل يحرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة

فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار ربما يحدث في الحطب

شيئا فشيئا على الاتصال فترد بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هنالك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بها

لعتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات محركات الوالدين او مزاج الرحم ثم تبقى بذلك

القسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت يؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لابد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك

حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولابد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني فاعل يفعل

المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالحشر لا بالقوة ومن جهة المماسة

الانضمام والاقرب مكانا استوحد وتام من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب

وايضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لايحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد

مفارقة النفس عنه زمانا وليس هنالك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان لا حاجة الحيوانات

المفارقة عنها نفوسها فقد زالت العناصر الكثيفة وتشكل ولو لا الاحتياج الى حافظ بعينه كالاحتياج الثاني في انحفاظه وتماسك اجزائه

الى حافظ غير سوية العنصر ولذا كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الثاني من جسد الحيوان بل قد راحره ومزاج آخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض له

والنفس لقيت من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كما على بعيد يؤدي صرفه من تحريكاته الى هذا الشكل و

اللون كالنساء والثاني ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان وغيره يحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يتحلل العناصر بتمام حركة

الاحراق والثلاث بسرعة اذا كان الابعاد قليلا او بطيئة ان كان كبيرا او يسبق الى الانفصال ما شانه ان يسبق كالجوهر الناري و

والهوائي وبناحاويطي ماشانه التاخر والبطوء كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الميت
زمانا قليلا يحس بحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان حققت لم يجد الشخص وقد فارقته الحيوة في آن من الآنات على اجزائه حاله
كان عليه في حال الحيوة وثانيا ان النفس لا يحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كانت تكون النفس علة لاجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه اعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع وأجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتأخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي انه نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة
لسائر اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فاجاب الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
في توحد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والثاني فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الالة
قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكر في التقصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بما اعترض
به محقق الاشارات في شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء وهو
قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره
ثم تشتد الحرارة السارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كالصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية
وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا يحسم ولا ينقح الا
بطريق ما من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من حفظ المزاج والتنمية والتحريك
الارادي والنطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عدم حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تستند
من مبادئ متعددة متباينة الذوات متفاصلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطل من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل آخر

بحالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شانها تقويم المادة يوجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث تستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد فهذا بناء على كون المني بصورته التي فيه مستعدا للاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشيء
الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة ثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده
ويتكامل في جوهريته ويتطور في اطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء لم يعانقه لم يفضه
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما في الكم والكيف
ولا محل ان الحركة تقع في امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل بتبدل الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح لانه قد بطل ولا المزاج
الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلما يعرفه بادنى تامل من له تفحص عن اعضاء
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا في القوة والضعف فانه لو كان المقتضي المزاج
مقابلا للمقتضي الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما
تجاذبه مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان متحرك بغير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة كما في الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه تحت جهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعياء
ربما يشتد الى حيث لا يقدر النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاجه بدنه لغلبة الثقل يقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان المزاج يقتضي السكون
على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره في باب الرعشة بانها لا تتركب من هاتين الحركتين
فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس من كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فاذا احدثت تحرك
ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس والمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المحرك غير المتحرك فيه فالمحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالي محال فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي
فلان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فلو كان المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك

المزاج تبقى غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا اعلم ان من الناس من جاء ولابطال كون المزاج نفسا طريقا اخر وهو ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي باطل فكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء بان المشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما لزم في المزاج وكذا ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلا حل ان القوة الواحدة اذا افضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمتنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا لا فعلا واحدا كثيرة فكذا ههنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على حسب اغراض النفس فهذه البراهين السبعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست اثارها ولوازمها الا بصور جوهرية عارضة لها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتزايد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هويتها بانها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المتوهم انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما يحصل بصدده الهرب واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايضا الم وهي انما تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل والمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه وكيف ما هو آلتها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته عندما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلابد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل لان علة النفوس شيء اجل من ان يحيط به علم الحيوان وايضا اكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضائه الظاهرة الا بالحس ولا اعضائه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضائه او اعرف الا واحدا منها ومنها برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت ذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من التشكيك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاعضاء وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل متقوم بها بل تلك القوة فهي اذن جوهر صورية [illegible] تكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها اخر للنبات والحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عن الحال فيه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية [illegible] علمت بناء هذين القولين تم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لامتناع [illegible] كون جوهرا

وثانيها وان نساعدونا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة بغير المزاج الذي يقيمه ويحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء ما مدبر للبدن فاما حقيقة ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا للمفهوم ان شيئا ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يتم اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانها ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا للموجب ثم قال والجواب الصحيح ان الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فلوجه اخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم بعينه هو وجوده الخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية عينه واحل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم جنس او فصل فالانسان متى رجع الى ذاته واحضر هويته وربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني لست ارى عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه الى وجه الحرشة وكلما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك لنفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها مفهوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وتبين ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي تثبت لها ادراك تخيلي او الفعل او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وساير النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذا الاثر فيها انما هي بمزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تحفظها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس ممتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بان يحصل اولا بسبب اخر ثم تحفظه النفس لكونها ما لا خطا له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم انما هي يتحصل اولا بصورة معدنية ثم يضاف اليها صورة نباتية ولو كان كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المنبعثة منها فيه وصار الموضوع البعيد بحال اخرى اما ان يبطل بتحليل نوعه وجوهره الذي كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها وكيفيتها هذا الاستحالة لا يخلو عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس ويزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بها وبغير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا للمادة فرضت مادة لها ولعل ابدا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من اثار النفوس الحيوانية والنباتية ولسنا الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال اخر يختلج في صدور اكثر المستقلين بالفكر في احوال النفوس وهو لاحداث يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها حافظة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي يلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهرها فما هي العلة القريبة لقوام مادتها قبل ورودها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما ينطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية يقوم بالموضوع المتحصل فاما لا فيها فيكون وجودها وجود عرض فعوارض الحيوانات اما ان يعم النفس النباتية النفس الحيوانية التي يخص بالنبات دون الحيوان او المعنى العام

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذي والنمو والتوليد ويعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلثة النباتية فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كالسواد الضعيف موجود في السواد الشديد بالفعل وان عنى به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام بنسبته الى المصنوع العام كالكاتب المطلق بنسبته الى الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام والفصل الطبيعي الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام السابق فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يحتاج امرا محصل القوام بذاته الحوق العارض للموضوع لم يبق الا المعنى الثالث ولعل الامر كما يظهر من كلام بعض في صناعة الحكمة النظرية ان القوة النامية تفعل اولا بذاتها ثم بانبعاث القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الافعال الطبيعية التي تقع من القاصد المختار في القوة النباتية التي هي قوة من نفسها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس الا كالآلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما الجوهر النطقي الا بالجوهر النطقي ويستعمل ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها متشعبة منها في الاعضاء على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتاخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان من صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء للافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء للافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض للنفس من الفضائل والاعتقادات المحبوبة والمولمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور وغم هما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعهما تغيير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية ما هو من لوازمها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا وفتورا حتى يفسدها فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس هي التي تعلها وتدبرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة وهي ادون كمال الموضوع هو لا يتقوم الا به وهو ايضا مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المتخالفة بالانفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض التحصيلية ليكون الانفس للابدان كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر الا انه في النبات بالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة ههنا غير ما يصحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعالية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعد له

فصل في تعديد قوى النفس المتشعبة عنها في البدن قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ويولد وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان
محركة ومدركة والمحركة على ضربين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاسباب المتخيلة
ضرورية او نافعة في قوام طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمدها طولا فيصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى اللمس بقوله ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي
هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب اليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب اللين والرابعة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه
تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد
عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق
وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى
وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي
من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة
ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة تسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنها البطن
المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة
فمسكنها البطن الآخر من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم هذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر ونحن الآن بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها
والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كما هي ومن الله التاييد **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان
الذي يظنه الناس مثبتا وموجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى
الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة
المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل
التحريك والتسكين والعلم والجهل والتعبير والسكت وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد وزيادة الشهوة ونقصها
في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطؤ كالحدس والفكر وخامسها اختلاف الآثار بالنوع اما مع اتحاد الحس القريب
كالابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الحس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد
كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا تستدعي ابتنيته في الوجود اذ كثيرا ما يكون
قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق العلم
والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء للفعل
اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لو يكن دليلا
على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى اذ لا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية او

تثالى القوى فاذا كانت مثناليه غير متناهية والالزم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية انا لاشتداد حركة ما في الكيف والحركة حال الفرض متصلة
يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف
فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من اجزاء لا
يتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل لعل السبب فيه قوة القوة
الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستدعية او من جهة اختلاف القابل او الالة او اختلافهما او كلاهما تارة وحدتها ومضعفها
اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطوء واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها
قوة واحدة فالقوة الواحدة لاتكون وافية بالادراك والتحريك بل لاتكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا
تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروايح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت
منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتاخرين من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكما
كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدء الاكثر من
فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك
اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ
الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورايحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور
البريئة عن المادة وعلايقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات و
اجناسها وانواعها وهذا البرهان كما زعموه في تلك الحجة غير جارية لان الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتعدد
الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا واحد بالنوع او الجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص
لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون
القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة وقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس
القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجوده قوة عن قوة اخرى فدل على تغايرهما وذلك كبطلان
النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية مغاير للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية
والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الاثار جنسا ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى
لجواز ان يكون القوة واحدة والالات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع اخر من الفعل كالعقل الاول يصدر
عنه من جهة كمالية الوجود فيه كذا جوهر عقلي اخر ومن جهة قصوره وجهة الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ
اختلاف الاثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب
الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في اول الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس
الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلي [illegible] الاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة
والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون المحركة واحدة والشهوة والغضب احدها تصادف اللذة انفعلت
على نحو والاخرى انفعلت على نحو اخر وكذا يكون القوة المدركة للجسمانيات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر
قوة واحدة تفعل في الالات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز
ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد في الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فتنمو ويزيد مقداره الى ان ينتهي
الى كماله النشوي فتبطل الزيادة واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى الاعضاء فلذلك المحرك لنفسه وهاهنا يحصل عنه فضل غير محتاج اليه
في التغذية فيصرف الى التوليد [illegible] محتاج اليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل الى ان تعجز فيحل الاجل وتمادى كونها
ساقطا [illegible] هذه الاعتراضات واشباهها [illegible] اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض
المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما
يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك
المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة
وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل يدرك جميع الامور فبطل
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل
البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط يجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط
كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللسكون والاستقرار
عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا
هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كالكاتبي المراد
والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون
التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحاث الحكمية ومن جملة ما باهى به صاحب الملخص وبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد
القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية تناسبه
ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي
ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين
فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من
الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي
لا بد وان يكون مدركا لموضوع الحكم وهو جزئي ولمحموله وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال وهذه نكتة
قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف غفل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في
العالم بلغ الى حدته في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب
حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي
العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بآلات مختلفة ولها
ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة
فاي مفسدة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس و
تدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وكانه يظن لما اعترض
مولويته ان ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ولا شعور لها بما تدركه بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم
ان في شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع و
الآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب
وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في سائر القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات
الا ادراك ذاتها وصفاتها الحالة فيها في جوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل
المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية على اغراض
كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما
عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس
هو الا النفس دون الحس ودون الآلة اذ المدرك للشيء لا بد ان يدرك ذاته في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا قوة تقوم
بالجسم ادراك لذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني الذات مثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة
للجزئيات والكليات جميعا وانها التي تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم ان مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات انها

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا عضوًا اسليمًا فاعلا للافعال الطبيعية مختلا
عن الافعال الحسية فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير
الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل لان
هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرايحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات
المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير
القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى
اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرايحة جميعًا وحيث لم يدرك شيء منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين
متغايرتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك
لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية
وكذا القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر شكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا
يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول ادراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف
القوتين اقول الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في
العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائمة
او اكثرية وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجاذبة مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور التي
تحيلها ولم يدرك لفقدان شرط فائت وحصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان
للبصر ادراك الروايح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل
في الطبايع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما توهم
من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية مما يمتنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة
ان تكون مجردة عن المادة جزمًا من التجرد اذ لا حضور للمادة ولا مادي عند القوة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعم هذا الباحث ومن يحذو
حذوه ان الادراك اضافة من القوة المدركة الى موجود خارجي ولا ان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا
ايضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لا ان انفعال كل آلة
حيوانية مشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلك الآلة بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي
تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا حصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلا والذي يستبين به تعدد القوى
التي هي في آلات الادراك ان تلك الآلات من شان كل منها الانفعال بكيفية ينفعل بها الاخرى وليس من شان بعضها ان يتسبب في ادراك
البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبايع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة
الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه وان وجد الفاعل
والقابل وجب حصول الفعل وكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد
فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فيها مغايرة للحيوانية واعترض عليهما بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو
آخر بالنوع في المشهور عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما
يخالفه في النوع اقول ان الحواس والقوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت تخالفة بالنوع الا انها كلها مشتركة في الجنس وليس اطلاق القوة
الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك في ان كانت النفس
الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى
هي صيغة فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الحسية والفصلية يمكن ان يوجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي انما
موجودة بوجودات متعددة ايها كانت فذلك مطلب شبيها القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع

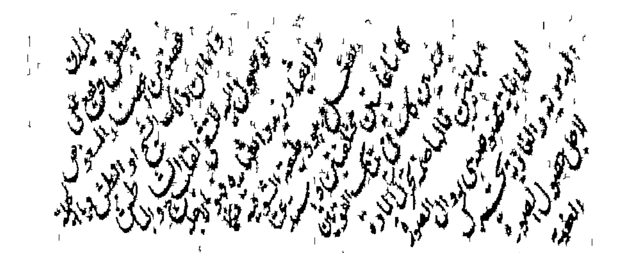
المدركات وهي المحركة لجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا الاثبات وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الاسوسط الاخس ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي مثلا الاشتغال الفكري او فيع تدبرا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك وجب في صدور هذه الاثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا النامية على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدق والخراطين فان نفسها الحيوانية هي النامية بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة متى اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذا النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الالات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام وليس لقائل ان يقول ان التغذي والتوليد لو كانا من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم وكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الاثار لانا نقول يجوز ان يكون للنفس شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور وما يبقى في نسيها لاجل ان كثرة تعاقب هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا فيها الان ذلك يؤدي الى السفسطة فانا نجاد كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع ان الاحد الشعور بها من انفسنا لكان العامي عالما بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل الحق الاول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به لان الجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم ان الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت مما ابيان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن حصول حقيقة الشعور ويكون مناط المجهولية فهذا اصل اخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زائد على ذاته وان كان ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب ثم وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حصول صورته عند العالم ولا يمكن حصول ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة ههنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا انه ليس علما بل بوجه من جوهرها اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدءا لجميع الادراكات والتحريكات النباتية والحيوانية والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة بها باستخدام المادة الطبيعية ولزوم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حتى ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل الاشياء جهلا هو اشرف من العلم بها ولذلك جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

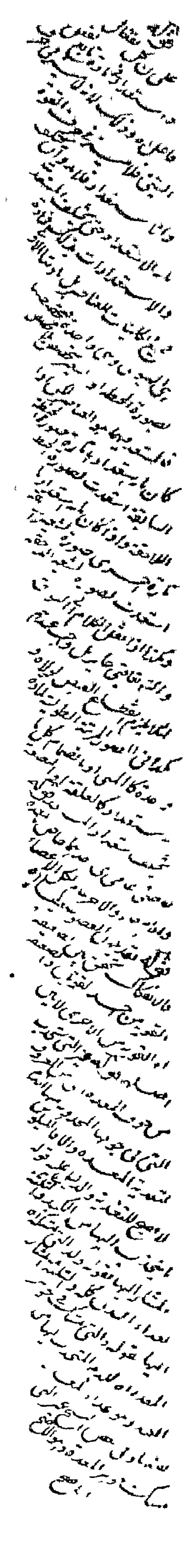
ينفعهما علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال لمعنى لم يتصورا ولا للنفس ولم تصدقا النفس بعائدتها تصديقا يقينيا او ظنيا او تخييليا او جهليا لم يصدر عنها فعل بتوسط من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولا كل ما خفيت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية فانه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتأثر من تغير المزاج عما في مقتضى من حر او برد او حركة او تعب او غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجريها وكذا ينبغي ان لا يتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيا جرميا في الحال وكان يجب ان تكون جميع الالام والمؤذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التالي باطل فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والالام وعرضة لهذه الىبليات والامراض بل الموتات وارد عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلاجرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله الذاتية اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد يختل الاول كما في عدم الغذاء والثاني كما في الاستسقاء اللحمي والثالث كما في البرص وغيره وحكموا بان غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبايعها لا تحدت افعالها وهذا صحيح ولا مانع في تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة النفس المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من جنسه وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والتالي باطل في هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا ان المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا تجذبهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بشدة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تعاطى الانسان
غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القي يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك لجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل
الاحليل عند خلوه من الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني ولذلك
لشدة جذبه له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم
ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة
لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات
القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة
فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحناه في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء الا منقبضة من جميع الجوانب
واما الرحم فاذا اجتذبت المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت
من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو
ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولا بد في امساكها في زمان الانهضام هو حركة استحالية وافعة بعد
الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وسيلانها ورقتها لا تقف بطبعها في تلك المواضع
المرتفعة واما الهاضمة وهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ للفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى
العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين فيسأل عن سبب الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في النقصان وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال
الاول في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهي تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق
بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحرك اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة
والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمتحرك وغاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني
ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة
والضعف ليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الاخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب
الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة غاية
على نحو فاعلية وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما ينتهي اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفان فلا بد لها من قوتين
والهاضمة هي التي فعلها كفعل النار وليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول
صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها الا الى غرض الا ترى ان في الحركة
الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث
يصل الى منتهى مخصوص او دفع مود مخصوص هي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو منصرم ونهاية الحركة و
الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها
وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية
على وجه يصلح للتشخص المعتد في كماله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان
امرا اخر احل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع
صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كان في صدور هذه التحريكات والتصورات





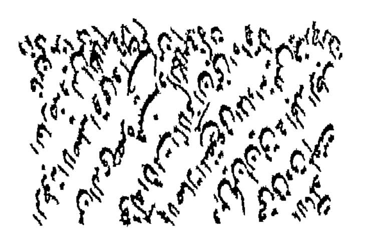
تجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض وحفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان كل قوة وامكان مسبوق بفعل وايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في القابل كذلك لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي وهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك فلها في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلا شك ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعل التغليظ احد الامور المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشرب بجرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا اغلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنقلع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة والثاني ان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة الممرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ارادة الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني عنه لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة ربما متضادة كالجذب والدفع وانما يعلم بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك واما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظم ما هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو وماسكته ودافعته يحتاج الى العصبة لان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف متطاول ودافعته الى ليف مستعرض فعلى هذا الدفع ما قيل فيه اما اولا فبان لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء او تمسكه وتهضمه مع ان جرم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من تلك الالياف غير مركبة من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الآلات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها لا في رقايقها وجزئياتها المندرجة في تلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة في الاوردة يفعل كل منها تلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يحاذي آلاتها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء يلقمه المتطاول يترشح منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة جاذبة قلنا نختار الشق الاول ولا يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة العلة ومراتب الهضم ليس ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب الغذاء الى المعدة من الخارج التي توجد في المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى قعرها ما يصلح منها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما يجذب لها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتي

تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذلك الكلام في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي المحصلة للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر متشابهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمري والامعاء والعروق والطحال والانثيين والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج الى شيء غير الالتصاق وقد يقال الغذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت ان غذاء كل بدن يختص بجسم شخصي والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط وقربها في المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق يحتاج الى بسط اخر من الكلام لا يناسب طور ما الفه اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي او نفساني امر واحد بالفعل لانه موجود بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة فنفعله ايضا واحد بالفعل كثير بالقوة فليس معنى التغذية عند نا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المغتذي بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عند نا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الاجساد الخارجة فيه بل مجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما يعد لان يقبض من القوة النفسانية ما يقتضي به مقدار الشخص او يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا بعينه وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس في الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان تعلم ان استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة المعقولية بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروائح وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان تكون متحدة بالجوهر العاقل بالفعل عين ما يكمل به والحاس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل بها في المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق والذي يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو المغتذي فالغذاء والمغتذي شيء واحد بعينه لا تغاير الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي او العضو المغتذي تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب توالي افعال وحركات معدة لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما نبهناه ومن دقائق ما يقع به الاستحضار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم والاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل ولنتكلم في مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا للانسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية التي في البدن ممثلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحصرت عند تصرف غاذية النفس فصرفت فيها انحاء من مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية تسمى الكيمياء خالصة عن الغش واشياء الغير والعلل مصفاة عن الفضول مفترقة عن القشور في اربع مراتب للهضوم والاحالات احالتها اياه في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جرم المعدة التي اذا اقبل لها اهل اشارات مقبولها من مريد يتخلص عن دنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التهذيب والتهذيب للجوارح عن طاعة الله

البعيدة عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرفة عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فتصير بسببها بمثابة الكثلة الثخين وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثانية اذا تم ما تفعلت هذه القوى بخدمة الطبيعة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة فانهضم في الكبد مرة اخرى وسقط منه ما بقي من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعضها عن بعض ومخلوطة بعضها ببعض خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا لخروجها عن تمام التقصي عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد الا من الامر الالهي ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة هو الجوهر المسمى بالدم فتسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه بافذاذ العروق على الاعضاء فلينهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح ومنه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم فضلة الهضم الاول الذي في المعدة السوداء وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعر والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حدا بحسب الحقيقة قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للوجودات والفرق بين المهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد للمهية لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا اليه سابقا ان حد الوجود وبرهانه من شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بافاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محة بسبب نعبر في هذا العالم فذلك التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة فيهما هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة فيهما هي الغذاء والغاية تخلف البدل للمتحلل وكما قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي بزيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلاجرم القوة المحركة تمدها وتزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان المغتذي والمنمي مامور تلقة الاولى تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والثاني في المهية بالقوة والثاني الصاقها بها على ما هو المشهور والثالث تشبيهها بها بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك فعل النامية وعند هذا القائل ان يتشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلي وكان الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي والزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصلي وحاصله على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية يدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل ليسد

التحلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي
يشتهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة
النمو لاصل النمو فرب وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل ورب وقت كان بالعكس وانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجوار
في زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يبطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا
متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف في مقتضيهما بين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايران
ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك
يعني قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا ودعاية فثبت ما ادعيناه
شك وتبصرة ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذي والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد
صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي وقلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتتصعد
بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد وافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار
في النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء خلاء يملأها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملأ الخلاء
لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ في الشفا وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو ويدخل في تلك
المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون
الطبيعة او النفس يفعل فعلا طبيعيا يقتضي اثرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم لو كانت هناك
قوة مدركة وكان الادراك حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل
ولا تقتضي اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على
التدريج ومعنى التدريج ههنا ان يكون للمتحرك في كل آن فرد آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه
سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع الاحتجاج به
من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بحوله وقوته
في الوقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها
ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو
المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلاجرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت
الذي تصلبت الاعضاء وجفت ثم يقف النامية هذا ما ذكر في وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل
فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية
سيما اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي وقع الاعتذار
الشيخ الرئيس عند هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب
تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا تجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح
عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك ممتنع لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة وقد علم من هذا الجواب ان التعويل على
مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما في هذا الوجه
فنقول الوجه الثاني ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لابد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الاضمحلال
بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلابد من انطفاء الحرارة الغريزية فيحصل الموت
وانما قلنا ان الرطوبة لابد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها تعين الرطوبة وثانيها
معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل
ما يتحلل من الرطوبات قلنا ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر
من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلاجرم ينتهي الى الفنا

وذلك يؤدي الى الغشا والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل
فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ذلك بما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان
الشباب مساويا المقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر
او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي و
الحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة
واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان
الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل ان المحلل وان كان في وقت الكهولة هي الامور الثلثة
التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف
قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب
فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما
ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا
الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته
تفعل في ظاهره حتى يحدث اولا شيئا كالقشرة ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتسويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني يجعل
اولا قشرا ثم تفتق تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود وتنبسط حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فاذا كانت الرطوبة في جوهره
قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ
زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب و
الانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها البارئ مركوزة فيه عاملة في تخفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير
فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيخلص ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت
اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفنى رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لانتفاء ما تقوم به
ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على
الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا
هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد مر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه
الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توردة الغاذية وان
كان كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكنه غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية
والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا
في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها ولم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى
كما انقص زيت سراج اورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في المزاج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية
حاذقة في زيادة الاستعمال موردة على المزاج اكثر مما يتحلل فيمو المزاج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت
الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية لخلط المزاج وضعفت الحرارة الى ان لا تبقى اثر صالح الكيفية
الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب
الموجب لفساد المزاج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار
ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل عنه من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف قابل لوجوه الاول
انا لا نم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الغذائية التي تكونت بعدها اذ لو كان مزاجها اعدل واشرف لكانت الكمالات التي
فايضة عليه الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون المزاج
بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نم



ان معنى جودة النضج والهضم وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوقات اعدل مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة العاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما يعرض بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة و معاونة الحرارة الغريزية من داخل و معاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل لما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل نقاوم التحلل و لكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على مهيئة النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذ يعين على اطفائها سبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين من وجهين احدهما الخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على اطفائها الى اخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها تكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا بتقدم والذين بعدنا على العدم دائما الاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس اولى بدوام الوجود اولى مما ثل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واحيا الجاران يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انتصافه منه ظالما وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخ من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما نرى وتعلم فليجز دوام شخص واشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الانقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض ودلك مما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سببا فاعليا ولا سببا غائيا بالذات وكلاهما في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي وفاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدء للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الانقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سبب لتمام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر وهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا تحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل التبدل والامداد الفوقاني ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت وهن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وان يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية الحقيقية هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النباتية فصيرورتها غذاء الحيوان واما القوى الحيوانية فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات واوائل العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة طبيعية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية وصيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملئكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين والاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الامراض والغشاوة واما ساير النفوس الحيوانية فهي محشورة الى مبدأ الطبيعة ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله فيعفو عن العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطف في الارحام كالبذور في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كالنشف والجفاف وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وما بعده من القبر والصراط كالبيدر وكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى القشور والتبن والورق من الثمر والحب فيجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها قوتا صالحا فهكذا يجمع في الآخرة الامم كلهم من الاولين والآخرين من كل دين قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عم الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال الله تعالى توبيخا للمنكرين [illegible] قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها ان تتمنى الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يتهيأ الصانع في دكانه لاجل غرض فاذا تم غرضه وبلغ اقصى نيله وكان ورد من بيده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد وخرجت كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى ما ربها ومعادها فان لها معادا كما بدأ لها الخلقة كما ورد في الحديث فاذا الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين

فصل في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتأخرين والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال البعض ممن سبق عليه ان هذه الافاعيل وما يجري مجريها مما نسب الى القوى النباتية صادرة عن الملئكة وسيظهر لك بعد عرفانك صنوف ملائكة الله وكيفية تأثيرها انهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسافلة والاعوان وتبين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والحيل الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتولد كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال فيه هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وتشكلها ومقا

ديرها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون
سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يصنعه المصورة هو الكرة
فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة لا ينفك الى ان يكون
الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاعضاء لانفصاله عن الانثيين
فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان
الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول التعليل في اختلاف الاعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المني مما
ليست فيه فايدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المني (حيوانا) تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف
اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنها اعني الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان
لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى
المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها
في الحيوان الى النطفة والمادة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا
جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني
من المقالة الحادي عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة لجميع البدن فلولا خروج المني
من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب عضو عضو
وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من الوالد او عضو ذي شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالذي
هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر من الاشارة
اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل
لها الا بتخصصات حادثة والكلام ليس الا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الا
لا ان لو وصل المني مركبا من اجزاء مختلفة فينقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا
ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولابد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها
كرة حتى يكون المتولد من كرات مضموم بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو
كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع
في الظفر وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يخرج له شيء وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك
ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان
حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم تكن مرتبة فما الذي رتبها الخامس
ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما انسانان السادس ما المانع من ان تولدت المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان في
منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يعقم فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس
العضو تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج منها وفيه عضو الاناث وجاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في سائر الا
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا
واحدا فيولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كان بعضها ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد ويغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر
لان الشجرة التي اخذ منها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما
يقوله اصحاب الخليط فان كذلك يجب ان يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيء المني من كل البدن والمني من كل جزء بل جزء يتولد من البدن
في ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فتثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل لاختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

بحاصلة من اعداد القوة المغيرة بهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء والبحث في اكثرها مجال كالفاضل
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه تقاربها
الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب
اليه بالبرهان والبرهان فاذا ريب في ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية كساير الجواهر المتعدية بقربها
ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كساير الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور جوهرها عن التمام الا بما ينضاف اليها من الصور
فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة
المذكورة وهي ان المني لا شك انه فصل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير جواهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني اربد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث
الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي
ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يغتذي
بالفعل هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا المني وقت لها الاستحالات والانتقالات من الاغذية بالقوة بل لا يغتذي
الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى الا بقوة باطنة وهذه المسميات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسبابا معدة لان ينفعل مادة
البدن من مبدء نفسه مما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل وكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة
ما تقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها ان المني هو الحاصل
فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة المني لا بد ان يكون مثلا وقريبا منه في الاستعداد فضل عرقين الحيوان مثلا او عرق الانسان
مثل الانسان وثالثها ان الدم عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد بعد الانفصال عنها والخروج منها الى
مواضع اخرى لم يبق فيه ما كان عليه من الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ نفس الابوين فالنفس
الواحدة كيف يدبر ويحفظ اربعة من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يبرى فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى فعل النفس في نطفة
لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا رابعها واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا
بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة الشديدة يسري ذلك الوهن والانكسار في ساير اجزاء البدن كما عند
حدوث الحمية وكثير من الامور النفسانية الموثرة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل للاعضاء
وقابل الشيء لا بد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني
رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان
يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد والاستعداد من باب القوى والامكانات والاسباب التي لا وجود
لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام واثبات المصورة لاجساد النبات
والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لم يجز ان يكون الا امور اجنبية تخصيصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع
واما الامور الدائمة الوقوع وخصائص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تفرقت هذه الامور وقفت ان اختلاف
اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من
التشكيلات والتصويرات سيما في اعضاء الراس من العين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها وما في كل
منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا
يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون
الا على نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية
منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي وشرح سبحاني بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعلي لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم

العلم والادراك كالطبايع ونحوها واما ان يكون لها علم وادراك والاول مح لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخ اما ان يكون هو البارى بلا واسطة ام لا والاول مح بالبراهين القطعية والادلة النقلية
لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه بغير هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق
معنى الالهية وما قدروا الله حق قدره اولم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضئ
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهى والحكمة التى هى فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيى والمميت والرازق والهادى والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكائيلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطانى اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دنى لكان ايجاده للوسائط
النازلة بامره الى خليقته عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن الذين كفروا والثانى لا يخ اما جوهر عقلى من العقول
الصرفة والملائكة الرفيعة او جوهر نفسانى والاول ايضا مح بمثل ما مر من ان فعلها لا يتغير تغيرا تابعا للاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هى اشعة شمسه واضواء نوره تفنى ذواتهم في نور سبحات انوارهم في نوره والثانى وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخ اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل
فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا هذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقى الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخ من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول مح لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقص لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والتربيات لا بد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان حافظ هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها
هو امر من الله صدر باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تنتقل في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففى بعض الاطوار
يشاهدها بصور المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفى بعض النشآت يشاهدها بصور القوى الحساسة بصورها المناسبة
لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم الوجود في عالم الظلام وفى طور اخر يشاهدها بصور المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفى نشأة اخرى يشاهدها
تصوير الذات بصور الحقائق والمعانى الالهية والعلوم الرياضية وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن للنفس لها الات ولوازم وقوى منها ما لها تتحد بخواص الاتحاد وحيث ان يكون في المادة ذات استعداد
بالقوة مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهى كيفية المزاج كاتحاد اشياء بها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركبت فيها هيئات هى لوازم
لتلك التى بها تصير فعالة وبسبب هذه الهيئات والالات تنقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان الهيئات التى وجدت في الاول والعقول الفعالة هى المعقولات وجد ما بعدها وكما انه يفتقر في العقول الى تلك
الصور على سبيل اللزوم وكذلك تنتقش في القوة العاقلة مثلا صورة تتشكل الانسان يشترك المادة بوجود هذه القوة في المادة اشياء هى كالامثلة
والمقصود من ايراد الاستشهاد من هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التى بعد الاول
الاول الواحد يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعانى كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكى السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عن جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان البارى كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعانى حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكى عالم الربوبية ثم النفس الانسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وصور الاعضاء
من القوى والالات واختلاف اشكال الاعضاء لاجل اختلاف القوى المدركة والمحركة المثبتة الاتية في سائر الاعضاء حسب انبثاث الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها يجتمع في وجود النفس ويتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
العقل وبالجملة القوى السافلة تتشعب وتتنوع عند انفصالها وتفصيلها عن القوى العالية ثم تفصل افاعيلها الخاصة على حسب ما يناسب تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لما هو غرض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذا في القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت لاجله من الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقص حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقص الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم ساير القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ان اراد المادة الاولى وما لا استعداد له او استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفايض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والضياع لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكل النفس لها الات ولوازم وقوى مختلفة تتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما بعد من الات النفس وقواها كان تلك الالة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها قاهرة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى اخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لا ينافي مطلوب ما هو فوقها بل يتوجه نحوه ويؤم ويجري في طريقه تصلبه وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم ان يفعل الالة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها الة للنفس بل كانت مبدأ لصورة او كمال اول كساير القوى الحيوانية او النباتية التي تحدث قبل العقل الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا تستهجن انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسط بل على جهة الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كمالها وقويت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وجعلت كلما تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان المستعد له استعداد مصحح جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها انسانا وصيرورتها انسانا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم وقد علمت مما ذكرناه مرارا ان الامكانات والاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعدادا للاحق حتى ان النوع الجوهري من شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي اخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى ساير الاعضاء كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ ساير الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدأ ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة ولا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للصور كالة تصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافعال

المحلقة

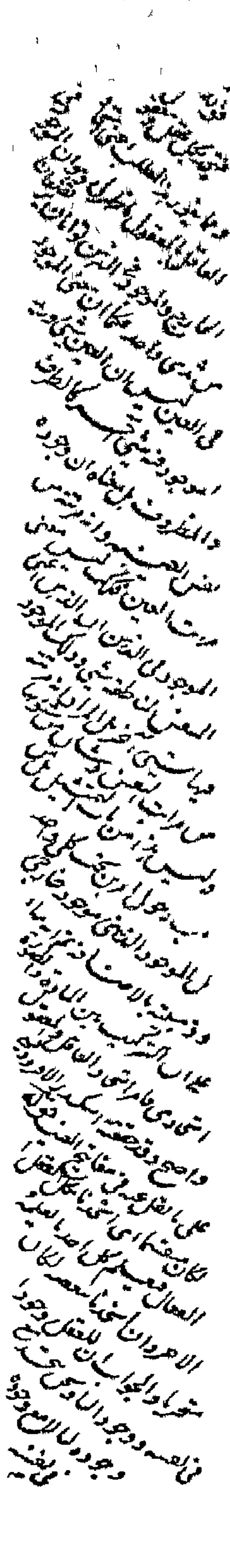
المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع
والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول
والعقول الفعالة وجدها وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على حقايق ما يصدر عنها على الكثرة
والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم وكذلك
ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان تشكل سوي المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد
عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا
بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة
في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم
ان المذهب الى الاول تع ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب
اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة وقد ثبت من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع
ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا
الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عجايب تع ما الاشياء والى كتاب منافع
الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه
ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم
المباشرة الكنس ودفع الفضلات ومزاولة الرذائل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات
والانفعالات ومن عزل الوسايط عن فاعليتها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تع وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء
الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان جميع الصور الجزئية الحسانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تع وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها رقايق جزئية موجودة باسباب جزئية
قد رية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقايق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة
بحكم التبعية والاندراج فالحقايق بكليتها في وجودها العلوي الالهي لا ينتقل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لسائر المراتب
تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما مر من مجيء نزول الملئكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت
بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاجرام كاعرش الله الاعظم وعظم
منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يخرج ولكن رقايقه وجوده بحكم احاطته وقبضه لا نفس وتصرفاته فيها فانه قائمة بالنفس الخلائق فلكل
نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاعمدية وتجريد العلوم من
محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الله تع لا يشغله شأن عن شأن وكذلك الحقيقة الكلية
الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك هو مضاف اليه تع اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الامر كان من
اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة لسائر من يتصل
باطنهم من نبي ورسول وحيا كفاحا وصراحا او وارث وولي الهاما تعليما بانواع التمثلات والتعليمات كما قال الله تع ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة
الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ص وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحملة العرش على كاهله وقيامه
في الروح الكلي الملكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية
وهو في اوقفة الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لان عالم الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات
المادية وكذلك ميكائيل قائم بين يدي ربه برقايقه في سمه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت ولرتب التنزيل
تنوعات ما تحيط الارزاق الخلائق من جماد الى قائم الى ان يتصل بواسطته ما صرف فيه من قوى نماء النبات الادميين وغيرهم في نفوس انواع
الارواح لسد بها فانه من ملك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتميز من ما به ولا يشغلها شأن عن شأن وهكذا قياس

جميع القوى المدركة والمحركة فان لكل نوع منها مقامات متعددة منها وينتهي العلو والدنو والشرف والخسة بعضها اعلى من بعض وبعضها
مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم
الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا
حق الله وحق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة
من التشكيل والتخليق والتغيير القاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الاعمال من نصبهم الله
لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل
الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف يصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا
في آيات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعناياته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى
وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى **فصل** في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل
التصنيف ومعنى التصنيف فيها ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها
بعوارض انسانية من تقديم بعضها على بعض واستخدام بعضها لبعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء العقل الانساني قبل ان صدرت وتبسطت
عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فنفس العقل اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية موضعها الكبد و
نفس حيوانية موضعها القلب نفس انسانية سلطانها الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم
الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرى اذ ليس حدوثه
بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله
كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل
الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية
وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كالغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة ومدركة والمحركة اما باعثة
او فاعلة فالمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احديهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة للاعضاء في جذبها الشهوة تجذب الاوتار الى جانب المبدء وهو القلب في جذبة الغضب ترخيها
وتمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم قسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل فالمدرك الداخلي
الظاهر اشرف من المدرك كالحواس الخارجية وهي بمنزلة القشور والحكايات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني
فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهم
ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما العقل الانساني فينقسم الى عاملة وعاقلة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر
القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل تدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العاقلة فهي القوة النظرية
وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل
عن قوى البدن والعاملة يجب ان يكون دائم التاثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال
والصورة المجردة فالعقل المطلق بعدما كانت بالقوة المطلقة وكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها
ليست فيها على اللزوم بل متى شائت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطالعة لتلك الصورة في ذاتها او ذات مقومها
المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الحد الحيواني بحسب كمال الانسان البالغ الى كل كمال ومرتبة وهو راس سائر القوى
ويخدمها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان
النظري يحدث بعده وبه انبهمها ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله رتبة فانه ممن
التي تلي البدن تخدم القوة الحافظة والقوة الخيالية ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية تخدمها بالائتمار لها والقوة الخيالية
يخدمها بعرضها الصور المخزونة ومن المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقوله ما يورد الحواس
من جانب عرضها اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة ليتصرف فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس الخمسة الظاهرة

كلاهما

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى
الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمها جميعا ثم
القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة و
الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة
او تحفظ ما افادته الحرارة من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة
الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية الامتدادية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدئ
الوجود من ازل المراتب النازل اليها من اعلى المراتب فيعود منه راجعا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها انعطف
آخرها على اولها كما قال تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ وقال هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس
بها وهذه القوى كلما ارتقت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعدما كانت متكثرة متفرقة كان العناصر يتحد مزاجا واحدا والاخلاط يتحد
عضوا واحدا والاعضاء يتحد بدنا واحدا الذات واحدة وهو نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع
الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا انظرت الى ذاتك مجردة عن الاعتبار من اعتبارها عاقلا مدركا للكليات
والجزئيات متوهما احساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان
الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن المركب الموجود ان يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا
وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون
وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بانا رأينا كيفيات
وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك رأينا افعالا انسانية في بعض الاجسام
فاثبتنا من جهتها ان لها مبادئ اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها
لبعض الى ان لتلك المبادئ مبدءا جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والآثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهوية
كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتتصور ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفناء فهي باقية عند الله
محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة
وان القوى التي احصيناها ما نشأت منها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما رأوا في الانسان آثارا مبادئ طبيعية
كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والامالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية
والتوليد مما يصدر عن نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه ايضا
ادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى من
هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من جهة حدتها
الى حد ما حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالآلات ذي الصانع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس
الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا قليلا الى درجة العقل
والمعقول كما اشار سبحانه هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا الى قوله إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ولو لم يكن للنفس مع البدن
رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كعشق مجاور لم يكن سوء المزاج او تفرق الاتصال مؤلما للنفس الما حسيا كالآلام عقلية او وهمية
فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت لها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية فهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي
وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو آخر مراتب الحيوانية في السفل وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها
التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية
وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها الحدود
الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة السر
كما ان معاني الانواع الجسمانية موجودة في العقل متحدة صائرة اياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً انفس وانبل واعلى وارفع فوجودها في
مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع و
الحواس فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت
قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ
واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومبادئه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان
كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس
وقد ازلناها بالنور الكاشف لحجب هذه المضائق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من
النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما ان النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما
تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة
وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة
النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والتحصيل الحيواني بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية
مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين
غالباً فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيامة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين
وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكاً بالفعل
من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين
او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طوائف من تعدد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة
الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنوداً مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها
الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح
وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب ومسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا تستطيع
له خلافاً ولا عليه تمرداً فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا سائر
الاعضاء وتسخير الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى الله
وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب
الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولاً الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه
من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو
اليد والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من اسباب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة
وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو اليد
والرجل الذي يعمل بهما بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم تنفعه
شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين
والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها
ثلاثة اصناف احدها باعث ومستحث اما الى جلب المنافع الملائم كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث
بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في سائر الاعضاء لا سيما بالعضلات
منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي متوزعة في اعضاء معينة مع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود
ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا سائر القوى
ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الآن فيما ايدت به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث



وهو

وهو القسم الثالث من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب قال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الاخرين فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه ولعمري انه صدر عن عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالمشاة ذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها اي الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكروا فقال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملئكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة لا تحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به فادركتها واوردتها اليها بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملئكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تنصرف لها الا القوى الحيوانية التي علمت اقسامها الثلاثة وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيعطيها الاكوان العقلية والروحانية والحسية كلها طاعتها الملك الملكوت وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فيقول لهم بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال ص فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون فهذه العبارة تجاء نبي وهو من انكر المنكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله ولهذا لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في الهياكل الطبيعية والارواح من العالم ولم يعم فما اعطي العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المصاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فامر بتقوم عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من عصى باتباع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن لانه قال ان يد الله مع الجماعة وقد دبّر بالوحدة ولهذا لو اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا لنفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم والله اعلم ليت الا هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية استعمل عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان لكل شيء حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي قصرت عنها افهام اولي الانظار الا النادر والقليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث ما رقاه

فصل في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلف الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا ايضا لاح

في ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف وفاسد لا بممارسة التشريح فان ابن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازي بان تكون الاعضاء
متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمنبعها وهو القلب اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل
ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية
ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي للقوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي ان يكون المضغة التي
فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدأ القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى
الحيوانية والذي يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتيب
الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طرق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتيب العلي
والمعلولي والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضاء بل المقدم هي الارواح التي
في الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضاء البسيطة
ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على
الكل بالذات وتأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الصادرة
منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتحير عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم
القلب بانه لا شك ان في المني رياحا كثيرة وفيه الحر والحرارة مما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضرب المرء الذي هو قوي
بالتجميد والتكثيف بزوال حرارته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك وجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه مس
ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها
عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم
لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع خاص لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحي اول ما
يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى به من الجانب
الآخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها
كما مر في ابطال مذهب ابن زكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي يستحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون
من مخادنة الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب التشبه بما يوجد في الاجسام
النباتية من الاجزاء اللطيفة ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي يتكون منه
اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يصفيها ويهيئها للاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية
التي فيها فيغتذي وينمو ويتكامل ويزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فيصعد الى
المجمع الاول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة فيجمع آخر وجوهر اصفى واقوى واحر وامثل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها
للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يبتدأ اجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان
مطاع يخدمه الرعايا او يخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان اخر في السعي والعمل واول في الفكر والعناية
فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما يحدث لمن يحدث في حد
الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس
في ذلك ان مني المرأة تصير ذات نفس مفقود قوة الذكورية فيها والروح يستمد بكون من نطفة المذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا تم
ذلك فالنفس محركتها النفس لتكميل الاعضاء وتكون النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية احدثت النفس
الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكانت النباتية
واعضاؤها وايضا اعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يتصل فيها الغاذية مستفادة من الام والا
حدثت من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي جاءت من الام يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة الزمان ثم يتصل بها الغاذية الخاصة كالمستفاد

من الاب لا ينقلع من قوتها الى تمام الشكل بل الى اخره بل يبقى يدبر مادة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من الاب قد تعبر عما عليه الواحد فليس من نوع
الغاذية التي كانت في الاب التي في الولد ولكن لم يخرج التغير بان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين
في الباطن تعلقت بها النفس الناطقة ويفيض منها الحسية اما الناطقة فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاطلة بل تكون كما في السكران و
المصروع فانما يستكمل بامور من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة
في شيء منها وفيه مواضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يبقى
النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد
فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب المفيدة للمزاج وثانيها
الصورة النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان تجرد وارتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا
وتدبيرا وفعلا في تأثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت ضائعة
معطلة عن فعلها وكمالاتها اللائق لها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا مما ابطله البرهان الحكمي على نفيه وليس في ذلك كحال السكران
والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في
ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة محركة جوهرية وبعد في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل
مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا تنسب ابدا من قوى النفس الناطقة فيما لم تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما
ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه
ويتضمنه من قبل مع زيادات اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية ومما
ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غاية كمالها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كما ر تأثيرها
ثم بالحرارة وآخرا بالتجمر واخيرا بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار ويفعل الاولين وكل ما وقع له الاستعداد يصدر عنه ما يصدر
مما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس
اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذا الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما احرجه الاستعداد من نشأة
دائرة الى نشأة باقية فيصير دائمة من المفارقات عن الاجسام وعلاقتها مجعل من قبيل جبلة متوسطة بينه وبين بدن الاجسام كما يطول شرحه
فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والماهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذا
القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة
مما يستدعي اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف
تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل فلك مخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك آخر ولكن الاله لكل فلك هو الذي اله
جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا
واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس سائر القوى والفواعل والغرض
ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كما علمت قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود
فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة التي لها اختلاف نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد
الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة الشائقة واتحاد
جميع القوى المحركة المتوزعة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان **فصل** في اثبات القوة الحيوانية للانسان
اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به
الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية
والنفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لابد في الانسان من وجود القوة
الحيوانية لكن لا شك ان ما في التفصيل والتحصيل ان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك

من كون نفس النطقية هي بعينها نفس المطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى فالاثر فالقوة الباطنة فيما بعينها هي القوة الحيوانية التي تبعث

حد الباطنة كما قد ذكرنا الاشارة اليه فالمراد بها القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يعترف بهذه

القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة

منفصلة عن الباطنة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية

الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة متقدمة

على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية

او تفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل

لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مهيئة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة

القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه

نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما

بيان القصور فلاحدان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولهم قد تبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة

قلنا لا نم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية والا لسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كذلك غاية الامر

ان لا يظهر اثر التغذية لظهور ايضا المانع وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في

النبات مخالفة بالمهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في ساير الحيوانات مخالفة بالمهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك

على الوجه الكلي ان جهة القوة بناء في جهة الفعلية في الصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتشبثت ذاتها بتلك الصورة

فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود ممحوضة الفعلية وصاحبة القوة

لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض

الماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى وعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات

لشدة فعليتها ضعفت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذا الانسان لما كان ضعيف

الحيوانية كما قال تعالى خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته جسرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس

فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوطة بمبدء هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا

في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو

المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يسري عن الكبد الى ساير الاعضاء واما القول بان

الموجود قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال قوتي

الحس والحركة عنها ولا تكون معطلة لذاتي القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تغير وجودها فاذا كانت موجودة

وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس

الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدأ لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة

في قبول فمنها بعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب فيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها تتعلق ببعض

قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر

الشديد ينقطع اكثر قواها القريبة من اجسامها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وحجبت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض

اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت بكلها لصدر

منها في النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت

فالعضو المفلوج شأنه ان يسري فيه بعض قوى النفس الطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية

من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالصحيح في ذلك الى ما احكمنا بيانه واوضحنا تبيانه **الباب الرابع** من علم النفس في احوال القوى

المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي استدراجا من عالم الملكوت

ومنها مبادئ الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى تلك القوى منفعة

كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والملح ومن الجواهر المعدنية
كالنبات الحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له آلات وقوى هي خوادم له اما
القوى فقد مر ذكرها واما الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يغلظ اصولها ثم يتشعب لا يزال يستدق الى عروق شعرية
تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة عن تمام الرقي
ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يساق اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فان الطلب انما
يكون بمعرفة المطلوب بالانتقال اليه وبعد هذا الطلب يكون المعرفة تمكن الانتقال الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره
لا يتعدى عما جبل عليه فمن عناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول
مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة اليها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية فما اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك
الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه
فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس يجده في كل حيوان حتى الدود الذي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب
لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه وافتقر
في كماله الى حس يدرك به ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان لو لم يخلق مع غيره فخلق له البصر ليدرك به ما بعد
عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب ولا يبصر غذاء محجوبا عنه ولا
يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدار عند
جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينتظم من حروف واصوات يدرك بحس
السمع فاشتدت الحاجة اليه فخلق له ذلك وميزه بفهم الكلام عن سائر الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنيه ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق
اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فيأكل وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مائع ولا ذوق لها فيجذبه وربما
يكون ذلك سبب جفافها وهلاكها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه
ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى
وقد تؤذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ما فضل لانه لم يمكنه الحذر مما لا يدرك
بالحس ادما لم يتأذ بشيء فلا يدرك انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها معنى حربيا لا تدخل وتلك القوة هي الوهم
فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان تأذى فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة ترى الذئب
اول مرة وتحذره وترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا تحذرهما والى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات
وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر
والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الآخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك
عواقب الامور ومضادها وخيراتها الآخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية
والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه وارادة اباه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه
يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وسائر الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه
يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود
الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقها لشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادي بنور الله
الى العواقب الاخروية المعرفة لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا
وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت
اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة تنظيمه
وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضي لكونه حامل كيفية اعتدالية
يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف لمزاجه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او موافق
ليطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحيوة
لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستيفاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان
اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات
الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون
غير هذا الادراك اللمسي اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء لكثافتها
وظلمتها لان مدركات هذه القوة هي الانوار فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالهوية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل
ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وسائر الادراكات الباطنة
كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى منها مثبتة
اياها كما يقع في ادراك الوهمي والخيالي ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ
كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي
وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جزءا لطيفا
شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته القوة وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة
ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة
والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة
كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من
زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد
بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها
وان كان من جنس ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية
المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل في الالة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية
ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات
اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي ان يكون لمحل الادراك خطا اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن
ضده والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد
ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال ولك ان تقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها
ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم
نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس اذ كان الاحركات وقد وجدنا مثل ذلك في النباتات فان الارض يهرب عن العلو الى
السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولنا النار الصعود فان عارضها في صوب حركتها مع
رجعت عنه الى سمت اخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه
جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا التجربة اثبتت ان قرب النهر يمتد الى جانب الماء شعب اصوله لينهل وصول
الماء اليه لجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا كما

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوائل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها تدركه لما يلائمها وينافرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا بل في الجماد والعناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد انا الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الاحضور لها في نفسها فكيف لما تدركها فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد عن قابلية الوجود بل متجددة سايلة وشرط بقاء الحيوة في شيء خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فلا يبعد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذ اخلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك بدوله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمورة في الاعدام والنقايص وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادي العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويتبين ان يكون النفوس الانسانية مع كونها صورا منغمرة في المواد وهي اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون هذه الاجسام

فصل في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عم الخمسة بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن لبطلت لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدي الطعوم الى الآلة لصحتها وان كان لها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان آلته يجب ان تكون ايضا عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لا الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها ولانها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم تشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال اجزاء ذي الطعم بان يختلط معها وتغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤدي من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها بذرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس بملامسة ذي الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون الملاقاة المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها انه يجب ان نعلم ان المذوق في الحقيقة ليس لكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان وحوت تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه من الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في ساير الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حين الاتصال كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها السعود والنمير والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

فصل في الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلاثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة لهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة وتؤدي بها الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرائحة فيتصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدركه برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الثاني بانه لولم يكن كذلك لما كانت الحرارة متهيجة للروائح بسبب ذلك والتبخير ولما كان البرد يحجبها ومعلوم بان التبخير يذكي الروائح

وايضا نرى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل قوي وجب ان يكونا لشيء ذو الرائحة ينقص في وزنه وينقص حجمه واحتجوا ايضا بانا نجد الكافور تتخيل باقي على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالفعل والوضع في جزء جزء من تلك الرمان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتحلل او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم من حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطائف الروائح الغريبة الا ان ضعفها في ادراك البعيدة منها ونقل ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمنافرة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مثل فيقال رائحة حلاوة او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطن وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد دعاهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هناك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند انفصاله بذلك العالم في يوم او يقظة شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مستعد له وسيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره

فصل

في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تأدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التأدي ظاهر وقد دل عليه امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء الحامل له وامتناع ان يتأدى الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وفيهما اشكال قوي وهو ان احدا اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن مخارج المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تأدت تلك الكيفية الى سمع شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتأد اليه بل تأدى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل التموج بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه اقول عندي ان الحال في كيفية التأدية ليس كما حصلوه فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت متكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائها وقرائن العقل امر غير صحيح والالتكرر الادراك بحسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان السمع ليس بواسطة الهواء الواصل الى

الى السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ ولا ان اهوية متعددة متموجة يتأدى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدى بها الى السمع وهذا الابتلاء ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هنالك في المدرك بالذات للنفس والمدرك بالذات لها هيهنا هو الصورة الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة واما الكلام هيهنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ومشاهدة العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسبب جميع هذه الثلثة اعني الآلة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون وباي جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تأثر فيه او يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط بدلالة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في المتموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث انها دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هنالك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملموسها ما تلقاه ولا يتعرف من جهة اللمس الا حيث ملمسه لا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث مبدأه او لا في المسافة بل حيث انتهت ولما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فلان الصوت لو كان على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر للانسداد في الاذن الذي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس هيهنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فنقول لو لا ذلك لم يفرق البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف حسبنا ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يهتدوا الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن مجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد والقرب بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه تأملا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله ومنه الى ما قبله من جهته ومبدأ وروده فان بقي منه شيء ادركناه الى حيث ينقطع وبقي وجه ذلك الوارد ومبدأ ما بقي منه موجودا وجهته وابعد مورده وقرب منه وما بقي من قوة امواجه او ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم يبق في المسافة امر ينتهي بنا الى البعيد المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل السامع عالي الجو وبين دوي الرحى الذي هو اقرب منا لينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس يدرك بعد ادراك واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل هيهنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه بعد ان سلمنا انه يتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها كما قرروه من ان الصوت يدرك ثم بعد السمع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون هيهنا ادراكات متعددة متعاقبة متلاحقة فنقول مدرك السمع حينئذ ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن مدركا للسمع ما لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركا لم يبق ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو مع ان الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما مر علمه مع ان المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة فهذا خلف هذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل

بتقطيع التموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس ان وجوده شيء وكونه في جهة او على وضع شيء آخر والمسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض التشخص وانما عروضها بالقياس الى مرتبة مهية ذلك التشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لا ان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك آخر جهته وبادراك آخر قربه وبعده لان هذا شأن العقل بالتحليل وليس شأن الحس الا ادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالتشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي فكما ان المحسوس شيء واحد فكذا الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك لوجوده وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتأدى بها الى السمع ان القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبلهم انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروائح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس هيهنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاوائل على التوالي ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكل ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكل ما توسط في الاسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع آخر اصفى والطف لصفاء القابل بحيث يزول عنها كثير من النقائص المحوجة لها في الخارج ولها ايضا نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان يختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الحس [illegible] ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا على الروائح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مما علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم وانا كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروائح والمشمومات على نحو المشاهدة تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروائح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في هذه الامور المعتادة

فصل في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف ينبت النابت منهما يسارا ويمينا والنابت منهما يسارا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي لو كان صورة الشيء وشبحه لا نفسه وعينه فاطعون ما نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا فيلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بان المراد كان رؤية الشيء بانطباع شبحه ان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كان العلم بالاشياء الخارجية وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما ان هذا الوجه في المرآة الصغيرة

من صورة

له المراد

[illegible]

اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسي مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما مر هنا من على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته و يصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الترابط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرض من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احديهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء المدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا للشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان تسمية هذه الاضافة من النفس التي بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذات والمجاورة والتماس والتداخل والتناهي وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدء قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدء عدمه وخفائه فلو لها اصدق لك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررنا في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها فكأن ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغرض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحصول صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريهما فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين

فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع ونقضه بما يرد عليهم وذكر حجج النفات قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كان كذا فاذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا دلكت المشيمة الى موضعه وكذا عند امرار اليد على ظاهرها في الظلمة وكذا الاستلقاء اذا انتقل الى الهواء مدركة عليه دائرة من الضياء

وإذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وإن أغمض إحدى العينين يتسع ثقب
العين الأخرى وما ذلك إلا لأن جوهرا نورانيا ملأه ولأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأنوار
مجوفتين وهذا يعد مما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار بريد وثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن يأتي صورته إليها لا
بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا الإبصار وأجيب بأنه تمثيل بلا جامع أقول في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل انتقاش صورة مناسبة
للمحسوس متمثلة عند النفس والجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها
تبقى صورتها في عينه زمانا ودفع بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين ورابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا
بعد عنه وما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى إن زاوية المخروط
ومعلوم أن زاويته كلما قرب من الزاوية كان الساق أقصر والزاوية أعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى أعظم من
الذي في الصغرى وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها
لا تتفاوت وأجيب بأنا سلمنا أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضا يثبتون سهما على أن استلزام عظم الزاوية عظم المرئي و
صغرها صغره محل نظر وخامسها أنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل
واحد منها معطلة فإن الفائدة في كون الجليدية صافية أن يتخيل من الألوان والفائدة في تفرطحها أنه لو كانت على الصفة الاستدارة لكان
لا يلقى من المحسوس إلا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة من أجزاء كثيرة والعنبية إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة
الجليدية والقرنية إنما لم تشف لأنها رقيقة بيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين وأجيب بأن
هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها وأشكالها ورطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع وسادسها أن الممرورين
قد يبصرون صورا محسوسة مشاهدة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء
من أجزائه وإذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع وأنها بالانطباع ثبت في غيره أيضا لعدم الفرق وأجيب بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا
النوع بالانطباع ولا يدل على أن إبصار الموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها أقول الحق أن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع
ومذهب من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجية من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا
تخييله متى شئنا وإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة وأجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الانتقاش في
الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال وأما الإبصار فلتحقق المبصر في الخارج لم يحتج إلى إثبات صورة منطبعة
في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج وأما أدلة نفاة الانطباع
فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال
أن نبصر إلا شيئا أو نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير في قبول
الانقسامات غير متناهية فلم لا يجوز أن يقبل شكله وثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة تعلم أن ما صورته هذا
يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الأشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف
كرة العالم فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فإنا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من
ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتباينها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل ما وكذا الصور التي يشاهدها
الممرورون فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فيكون الشيء العظيم منطبعا
في المحل الصغير فليجز في الإبصار مثله وإن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح أما أولا فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل
أن يكون هو النفس وأما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها ولا حجم أصلا فلأن يعقل
انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أولى وأما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس صح القول بالانطباع وصار النزاع بعد
ذلك في محل الانطباع نزاعا آخر والجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد القسمات لا يوجب أن
يساويه في المقدار ولا في مقدار الأقسام وأما الثاني فالإبصار أمر وجداني ليس فيه مقايسة واستدلال وأما الثالث فالقول بانطباع الصور
في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسببه رؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم وأما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها المرورون ليس في محل عند نا حتى يلزم ان يكون محلها اما جسما او جسمانيا او نفسا بل هي صور معلقة يقيمها النفس ويحفظها ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل ادراك الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه محض قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد هيهنا اذ قد علمت ان النفس عليها ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدار فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فهو بذاته بسيط وهذا ما عند الاكثرين ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فاذا كانت في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون الشيء متعينا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للخردلة ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان شبح المطبوع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حصر عند الرائي احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد لكن الاحساس بالفرق بين البعد حاصل فبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا ينتقش بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتأدى الشكل واللون الحاصل في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لا يتأدى الى ما وراءه الحجة الرابعة ان المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص البصر واضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية بسبب استعدادها لان يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط وليس كذلك لشهادة الحس والجواب ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين ومبنى الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى جسم نوراني من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا انما يستند عند الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الا ان اكثر المنافرين عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد للابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم توجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد

في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايضا فان الموافقة بين
المذهبين المتنافيين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا
التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر فكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي
في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء
فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية يجالها في العظم وعظم المرئي
تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في الموضعين لكون رايهما بالامتدادين
المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع
سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا
السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين
للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ
فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء
بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء آخر وهو انا قد نرى في
الماء المقتصد في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع
المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اشياء
عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدها بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصيقل المنعكس
منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا
وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة
عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وما في ازائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور و
نظائرها على التحقيق في علم المناظر **فصل** في سبب الحول وما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول
زعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى الا اثنين كما اذا لمس
شيء باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك
الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان
ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فيتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان
لو تأدى الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر فيحصل من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى
على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه
ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلف الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل
ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد
ثم نظرنا الى الاقرب ايضا وجمعنا البصر عليه كما ينظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد
كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء
المبصر ويتحدان على نقطة هناك ونجمع البصر على الشيء الواجب التقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان
عليه وفي تلك الحالة يقع الشيء الابعد من كل مخروط على طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط
الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

تقاطعهما

تقاطعهما في الاقرب الى جنب ما يخرج من العين اليمنى الى جنب الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنب الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع سهمانا عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنب الايمن والخارج من اليسرى على جنب الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم انما يرون الاشياء بطرفي المخروط لا بموقع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقائهما على شيء واحد لو امكن وح يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء وقبل تقاطع المجوفتين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس فقبل ان يمحي ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى يحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرتبة والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وتلك يمنة ويسرة فصل في ان الرؤية لا بد فيها من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع ومشاركة [illegible] التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق بها من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة لمادة او علة لتشخصه او كماله ومتحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق [illegible] العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في المعقولات اذ الوضع هو تعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجي على احدهما فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما تسخن بعض جسم النار فتسخن بعض الاخر [illegible] ذلك الشيئين وكما استضاء سطح [illegible] سطح اخر [illegible] الاول [illegible] وانما قيد التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاوره الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الخارجي وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد ههنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس فتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما [illegible] العلاقة اما بعطف او اتصال حتى فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا [illegible] وكيف يوجد ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط [illegible] فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون [illegible] الا ان يكون [illegible] فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع احد الاثرين على الاخر [illegible] البصر وعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى [illegible] يمكن ابصارنا [illegible] على السماء [illegible] في جوابه بان هذا باطل [illegible] لزم ان يكون [illegible] في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فيصح اذا كان [illegible] منشا سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم [illegible] الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل ولو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط بينهما الى ان يكون مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار والجسم المسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يحصل للارض ضوء ولا سخونة فصل في احصاء الحواس في هذه الخمس [illegible] الحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما ذكر الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا [illegible] من نوع انقص الى نوع اتم [illegible] النوع الانقص فهكذا الطبيعة [illegible] الحيوانية الى [illegible] في الامكان [illegible] حاصلا للحيوان [illegible] الانسان الذي هو [illegible] عن هذه

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعضهم ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة وبالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابا زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس واما كونه ابا فليس بمحسوس البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرهما في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك حسا واقعا في مكان غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم وعدم انتقاله لان الاول اضافي والثاني عدمي بشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه اختلاف اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا اشتركت الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون ضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بتركيبه بان الاصوات القوية لا تحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم والجليل فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل وان سئلت الحق فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده منفكا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالالات الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود ان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام الى هذا المطلب وليس ههنا محل تحقيقه وكان قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بواسطة الحس بالمحسوس فسمي المحسوس بالمعقول على ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة تدرك لكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس مع بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية اسعد آلاتها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار

المرائي

النواحي الى عذير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث اصعبها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراك المحسوسات الا بالآت جزئية واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لما قدرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل بالالها على الصور المطلوبة لو يطلبها او على الصور المهروب عنها لم يهرب عنها فظهر ان للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلابد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تنتج عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر بعينه وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون هيهنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة يكون آلة فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسة كما اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لابد فيه من تصورين فمن لم يتصور المعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى قوة ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تصوره بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له هذا اللون فمن اين لزم هيهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالالات الدراكة كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك الا الوهم وما به المحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلامهم الثانية انا نرى قطر النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن ذلك الارتسام في الحس ليس محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فظاهر واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان ذلك الارتسام والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية بالانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الآن انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حين ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم احس القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى موضعها فلا اثبات ولا انفعال موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق والمتقدم لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة حساسة فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لم يوجد الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للغيبات وادراك الغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكما ان السديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم فيهما واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

فصدق بيانه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد في اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي اقوى الحجج ان الانسان يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة متميزة عن غيرها وكذلك الذي يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم من الصور البهية والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل وغيرها الانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا لتلك الامور وجود ولها مدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال مدركا لها لان الخيال حافظ والا لكان كل ما كان محروسا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهر ادراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي تسمها لخلوها عن الالوان مع قابليتها لصور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة من الحواس وهو المطلق واستدل لمن نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبالا من الياقوت وبحارا من الماء وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما غير حلولي والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا انه اليه حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ولا ادراك الغيبيات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الحجاب وحامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل فمن حكم بكون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فحق ينكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي متباين في الوجود للكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل** في الخيال قوة الخيال وتسمى المصورة هي قوة يحفظ بها الصور الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متنافيتان مفتقرتان لذاتهما الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني من قبيل التدبير وفصول البصاعة في الحكمة كما مر ذكره الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعا لها والخيال غير حاكم بل حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يحفظها فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عن تلك الصور في هذا الوقت ففي اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدء الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدء الفعال اقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بالجوهر الفعال ويفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التي لم تحصل

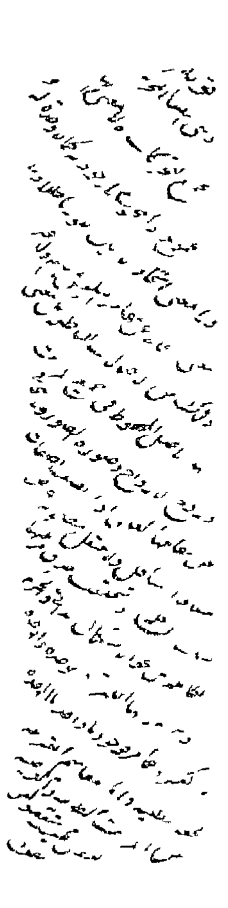
لها المد

لها بعد هذه الملكة لا يحتاج في ادراكها الى كسب كما لا احساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب النظرية متى شائت من غير تلك كسب الا بواسطة ملكة عقلية تحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فائض عليها من المبدء وهو عندنا جوهر فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام ان ادراك المحسوسات لا يحتاج الى ملكة بل الى شيء كاسب من حس او شيء اخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد في المادة بناء على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال الذي عندنا من المهمات التي يختل باهمالها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر وهاهنا عالم اخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال العقل وثوابه وعقابه واحوال البرزخ وبعث الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في اول التجويف الاول وآلتها الروح الغريزي الذي هناك **فصل** في المتخيلة والواهمة والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لساير القوى المدركة بان الفعل والعمل غير الادراك والنظر فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كراس انسان وساير بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لساير القوى فهو اذن لقوة اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل والتركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلتها او كلاهما بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة الوهم وتوسطه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بانه قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها ولا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان نحس بها كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كانا اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤديه اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة وادراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى وموضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى الصور الشخصية الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة العداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لا بد ركها الا من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي بعينه محسوس ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في الاشخاص الحسية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وساير الاضافات كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما للعقل الصرف وذلك اذا كان ادراكه مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم الثاني بشيء من الحواس او الخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بمخصوصية فهي امر كلي [illegible] المحسوسية [illegible] قيام الاشخاص وادراكها بالرجوع الى الوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة [illegible] [illegible] للوهم [illegible] فيها مدركا [illegible] الحس المشترك وقد [illegible] ذاكرة ومسترجعة [illegible]

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان تعرض له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى فح يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الحافظة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي يطلب ان تعاد من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان او لسبب آخر فيحتاج الى احساس جديد فح يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظيته بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض في الحيوان ما لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شئون كثيرة وسيجئ بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا للبيان وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي للسبب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه بزيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمين غال ومما يؤيد ما ذكرناه ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل ليتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان مبدء الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدء الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب فروع وقوى باعتبار الموارد المختلفة ودرجات المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب النجاة وههنا موضع نظر واسهل ان الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى واما المحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم به اما على سبيل المباحثة فليس ذلك ما يبتنى عليه قاعدة طبية واما على ان يكون مطلوبا هنالك فليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كان لواحد عندهم اداوعت فيه آفة تشريحية عن ايضه بما الحاجة لهم الى معرفتها وايضا حكم الطبيب مقصور على الحجة وبيان وليس يمكن اثباته بادلة الطب واثباته بالبرهان اللمية لا يكون الا في علم احر فوق الطب ولكن قال في الشفاء بعد هذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مراد الذكر بتعليق والاسترجاع بشاشة انما قيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي مبدئه وفوق هذا الكلام آخر موعود سابقه وبالجملة لا اضطراب في كلام اهل الحق كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تسمى هذه المعاني وهو بانها فهي لمذهب الشيخ واتباعه كما ستقف لما ابتلي عليه من عالم الاسرار بفتح صونها عن الاغيار

فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريكات والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من جهة المعلوم انا يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الشيء الذي لونه كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة هي

بمكسا



يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر
نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان
هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد و
صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب و
التفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن لا بد
لهذا التركيب بين المعاني والصور والتفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد او بعمرو حكمنا بانه انسان
او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا
المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات
المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل
مختار فقد حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان تحركه [illegible] الحركات الاختيارية
بعضها الحكم بالعقل وبعضها بالوهم وتجلب الملائم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل ادراك
وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بوساطة القوى فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات
هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك والقوى بمنزلة الالات وقد مر ان نسبة الفعل الى الالة مجاز والى ذي الالة حقيقة
فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية
واذا كانت مدركة للوهميات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا
وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومبادئها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة
في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاتم
الاتم يوجد له النوع الانقص كما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوع النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة
المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان هي في ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء
هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء الوجودية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى
اثبات هذه القوى بل ينسد طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسألة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا ينافي
قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة صفة ونحو [illegible]
للحكماء من تعرف شؤونها وتعظيم [illegible] لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعله من طريق الجهالة فان من نسب حركة الانسان او شهوته الى جزء
[illegible] من غير توسط امر فقد جهل بالعقل وظلم وحقر العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب فعل الفضلات بالبول والبراز
الى القوة العاقلة فقد عظم الانسانية في باب التحريكات فان تحريكاتها ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق [illegible] عقليا
[illegible] وكذلك [illegible] من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسط الجهات
والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب معهم وهو الذي [illegible] لا يعرفون ومعرفة النفس ذاتا وفعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا
وفعلا [illegible] الجوهر العاقل المتوهم [illegible] الشامل الذائق اللامس [illegible] ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود
الا الله [illegible] ان تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا شك انك
واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات [illegible] عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما الكل
المدرك لهما انا واحد وهو المطلوب [illegible] وكذا الكلام في الشهوة والغضب [illegible]
[illegible] القوة الباصرة [illegible] ثم [illegible] ادركت الحق
[illegible] القوة الباصرة [illegible] اليك [illegible] البصر
[illegible]
[illegible] الادراكات فان قلت الادراك [illegible] بالبصر وما سمعت وما

[illegible]

من نفسك الّم ولذّتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار فانّا نعلم ان العين يبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم بان غيرنا جايع او متالم او ملتذ ليس وجداننا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون بها ويلمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فانحصار ادراك جميع المحسوسات والمشاهدات فيعلم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فيها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي وثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت به سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وذائق وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات الجرمانية الثالث من طرق العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي والا لكانت عقلا مفارقا كلية ولو لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بساير الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحصول صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات فهي لانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قال انسان نفسي مدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان البدن المعين الشخص قابلا لتدبير معين لا يقبله ساير الابدان ولعل الامر كذلك فان كل تدبير يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنالك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية سيذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكرها ههنا انا قد رهنا هنالك على ان الصور التي نشاهدها في النوم او نتخيلها في اليقظة امورا وجودية يمتنع ان يكون محلها جزء البدن لما بيناه ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها صادرة الحرمن قيام الصور بالحيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير منطبعة على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا يصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يحفظ البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض وكما ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار بعد ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله فقيل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرها من القواعد ونحن نعتقد بطلانها لكونه مطابقا لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا جامعة لتلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف وقبول جوهر الحركة في ذاته وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

وذلك محال

فلابد

من امور كثيرة وقع الخلاف فيما بعضها والحق الحق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسمانيا او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عليها المتصلة بها اتصال الاستمرار ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا انمحت التحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل هيأة غير جوهرية فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التحلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد تلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمذكورات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البديهة الحس تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بان ينكر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها ان يسترجع تلك الصورة متى شائت من المبادي المفارقة فيكون الامر في المذكورات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسب ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شائت من العقل الفعال كذا هيهنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وهذا ونحوه مما يرفع في النفوس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الساقي وان هذه الاشباح آلات متدلية عليه وهذه جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت والى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والى العين فالعين عند الصرف هل يثبت لها ام لا فان ادرك فقد حصل المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك لادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى الة كونه آلة الذوق والجواب ان اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما لاح لهم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فاضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل ان للعين اعتنا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الانسان اذا اختل عضو من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر كذلك والجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

الا نرى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة الزجاجية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في هذه الآلات الطبيعية
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه لا محال
يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و
الكليات واما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها
عند العقل يصدق عليها مفاهيمها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصي لكن لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجه الخامس فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بانهم قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام الخارجية
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول المستدل لم يكن فيها قوة بامرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره ممكن ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب
ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها اياها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة وانما كان ادراكها للمحسوس موقوفا على حضوره عند هذه الآلات لاجل اختلاف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان المدركات ثلاث عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات تصير عين الحواس التي هي آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل [illegible] والحاجة
الى الحضور الوضعي انما يكون من جهة التاثر الحسي وهو الانفعال لا من جهة الادراك النفساني وهو مثول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج اولها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين على [illegible] كل منهما
جهة معينة فلا شك انه يتميز كل من المربعين الطرفين عن الاخر في الخيال فذلك الامتياز اما لماهيتهما او لوازم ذاتهما او لامر عارض لهما والقسمان
الاولان باطلان لان المربعين المفروضين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فهو الالتزام المبرهن اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يتوقف والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاصهما بعارض والا
لكان يمكننا ان نجعل المربع الايمن على التصميم بعينه المربع الايسر وذلك باطل واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصص ذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض لزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض
وحينئذ يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل
اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول المستند الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الاخر والا لامتنع ان يختص احدهما بعارض يميزه عن الاخر وهذا لا يعقل الا اذا كانت محال
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا وذلك يتميز في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر
معقول المربع الكلي اذا قرن بالعقل بما يعقل بحد اليسار والتيامن يكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فان [illegible]
غير حاصل بالفرض لا بالمربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض ما يفرض حتى يصير هو في نفسه الخيالي مربعا الايسر فظهر الفرق وتباينهما

ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع وقد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثانيها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين فلو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعدد والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويها وبما الذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم انا نتخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين
الخياليتين وان حصلتا لشيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان لصورة كل
من تلك الامور حجم من الدماغ متميزا عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وان لم
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فح لا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور لما كانت النفس قابلة لها فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهوية المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للاشكال
المختلفة لاجل اسباب خارجة بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم
الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم يتوسط
ويوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون السكون والتحلل من الجهات القابلية وهي كصدور الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان منشأ صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات الـ ... من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما هيهنا فليس كذلك بل المحسوسات الخارجة اثرت في انشاء هذه الصور في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربع محيط بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا على
مقارنة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فالخيال ان تفعل بانشائها صورا
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود في الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون المختار
ذا جهة ووضع اذ صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وحينئذ فاذا تقرر هذا فنقول قول المنتسب ان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا نصيره المربع الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا لمادة صفة او عرض على مادة فليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الفاعل المتخيل
اخرا جعلا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا آخر وهذا المقدار مقدارا آخر واذا ارادت تقسيمه بعينه
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة عنها حتى يكون هناك مجعول ويتحول الى غيره بل كل ما
من تلك الامور صورة محضة بلا مادة وتلك الصور بعينها تصور النفس وتنشئها واذا ارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان ذلك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء الامر سواء عدم المقدار الاول اولا واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك
يحتاج الى مخصص من خارج كما هو شان الحادثات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد يتفاوت المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للاخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الاخذ
انشاؤه دون قوله وانفعاله واما عن الحجة الثالثة فقولنا بالاسكان بعا برا لاستناد وتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها جسمانية وكذا المحسوسات والخياليات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المستقبل التجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتي تحقيق هذه المسئلة في مباحث
المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون
متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانا من حكم
ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك
المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذا الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك
الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية غير بدنية ولا مادية
فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبته مدركاته الى مدركات العقل
كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا
فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخاص
والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المضمنة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب
بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال
مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب
الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف
لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة المرسلة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب
والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة محركاتها الطبيعية
والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة **فصل**
في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفا ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما
يمكن انشاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك
اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يتخيل عنده
ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء
بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يتصور ان يموت قال ولذلك
الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها
ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس ويستبقي النفس بادخال
بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الهواء
ولذلك صلحت لان يحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل المحرك لها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل
النفس نارا وراي ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ
له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء
لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكوين وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذا كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كانوا يقولون ان النفس
انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكان من راى ان المبادي هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشيء انما
يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس
فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء لشبهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكما
للذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة
فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا الاستنشاق
ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير
صحت الحيوة ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تاليفا ما ومزاجا ما يكون من العناصر وبلا النفس

تأليف فلذلك يميل الى المؤلفات والاراييح والطعوم (من النعم) ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى
القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها
في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف
ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب العجب لنا ليغات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس
وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فاذن التأويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله الاعانة
اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب السيرة
فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها قصرنا من انها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد
بالحس وذلك في اوائل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة
تصير عقلا مفارقا متمحض الذات عن الاجرام والجرمانيات وما اسخف القول بان النفس عند كونها صورة الطفل مع الجنين الى كونها عقلا
بالعقل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته وعوارضه اللاحقة
حتى ان النفس للبله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلم متفقة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها
من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها
على بعض بشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه
ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على ساير
الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا بل جوهر نفس النبي بحسب هويته الثابتة اشرف جواهر النفوس الانسانية واشدها قوة وكمالا ونورها
واقواها تجوهرا وذاتا وهويته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورات
وشؤونا ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى دائمة مجدا لها في كل وقت وآن شان من الشؤون المتجددة
واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريكات وهو اما الطبيعة
او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية
والاينية والوضعية لابد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة
المستديرة الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية
الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية بوجه وبالجملة ما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية في
الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك
والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمام له الا ان الطبيعة في المرتبتين وجود والنفس فيهم جوهر اخر له
وجود اخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما باطنه والاخر ظاهره فان ذلك ممتنع حتى ان لكل شخص طبيعي له ذات
واحدة فهي في وجوده وبها هويته وتشخصه (وصورة واحدة) من حيث كونها مبدء الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها
نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس الحيوانية بعينها مبدء للحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فهذا تحقيق
مختصر من كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية اصغر جملة لانه يعني بهويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فيما له
نفس اليها ينتهي التحريكات من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة القوية الجوهرية لذاتها وبها تصير حركة الحركات
والاستحالات في الكمية والانفعالية والاوانية الصادرة منها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان المحرك لذاته هو لا يموت فكلام
حق لان مرادهم منه ان ما يبعث حركته من ذاته ويقوم وجوده لامر فيه لا يموت فالاجسام بما هي اجسام مائتة لان مبدء حركاتها امر
خارج عن جسميتها اي الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما يبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الثاني الجوهري وكل ما
يتوجه الى الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة
في انبعاثها الى امور خارجية كحرارة طابخة او برودة جامدة او رطوبة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي للطبيعة
فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية
الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال الاخروي لها وتلك
النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية
وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة
في المعاد لا بناء في الاستكمال في الوجود النفسي بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لشتات
النفوس ورذائل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية
الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا او رخيا صوريا اخرويا له اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست
حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبتوسطها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والمحسوسات
كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا بجوارح
واعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويفعل افعالا اختيارية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه
ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجليه وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هي من الاجرام
التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها
بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا تحصيل جسم معين وكذا وصل الجسمين الخياليين معا واحدا اعدام عن ايجاد جسم
آخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس اذا تصورت وتشكلت
ودخلت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس محقق
لكونها مبدء فصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة
وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك نشير اليه بقولك بانك كاتب
جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل
الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي والنفس يبقى عند الروح وتغتذي بالهواء المعتدل جوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا القوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم
النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري را جان گويند ونفس ناطقه را روان واما من قال
انها البسيط هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي منها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لاغبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام
السابق عليه وتوافقا مرجعا فقط واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة
والغضب هي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت
النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسالك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ماسواه لانه متقدم عليه في غاية
القوة والاستيلاء فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود
شيء لشيء لا يكون الا لعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العاقلة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم
النفس من جنس الذي كان يراه المبدء اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعلهم ارادوا من المبدء   القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن
جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم العشق عن المبدء الاول بالشوق

ما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب وجعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العنصر الكل بالعنصر الاول وجعله ماء وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب من سماها ايضا فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل والنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق ومرتبة كونها عقلا هيولانيا يفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيي الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث ان القلوب يحيي بالعلم كما يحيي الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب فيثاغورس من تاويل كلامهم ان المبدء الاول واحد حقيقي وهو مبدء الاشياء كما ان الواحد العددي مبدء الاعداد لكن المبدئية الثانية والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الحسابية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اول يمكن له ان يصير ثانيا والثاني منها يجوز ان يكون اول بخلاف المبدء الاول ثم مبدئية والاولية عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة النفوس بعد مرتبة فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه زوج تركيبي واما من راى منهم ان النفس يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق وصواب وقد تكرر منا في هذا الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فالحس يدرك المحسوسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل للعقليات وبالجملة كل قوة ادراكية اذا انطبع بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من التشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا تصير كل الاشياء وهي ايضا الان تتحد بكل من الاشياء التي تشخصها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من [illegible] الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما قررناه وقس على هذا الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع واما المفسرون لامر الحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد تبتنى بها جوهر سماوي تبعث في البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها الحقيقي او راحة البدن بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن ويتوسط لسريان الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في هذا الزمان ايضا واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وهيئة فيها الحدية الجمع او اراد به المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية يحشاها السنة الاعتدالية المزاجية في البدن وهذه كانها ظلالها وحكاياتها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه القرامطة والملاحدة نعوذ بالله من قول الملحدين واما من [illegible] ان الاله هو في كل شيء بحسبه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فليس اصح كلامه عن سوء الادب لكن اقول النفس الانسانية في شيء [illegible] وفي شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل وهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغادي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته ثم هذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاول في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم سلبوا السكون عن النفس فان كان تحريكها عاما للحركات فلم يجعل تسكينها اما ان يصدر عنها وهي متحركة تحانها فيكون تسكينها محركها ما دامت الى الحركات والتسكين واحدة الى اخره واما بعد التقرير [illegible] الذي التحريك للنفس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي يحدث من النفس بواسطة

خارجية وامور لاحقة واسباب معدّة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك في التحريك ما يقع بحركات الاعضاء الآلية الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة وهي حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوانية ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فهي امر عرضي بمشاركة الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى السكون ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا محرك الا من محرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول هو ان يكون كل محرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مرّ ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء التحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا يخلو اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة في كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا يكون تحريكها من نحو تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي تدريجي ما له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف في وجوده الاشتداد والتضعف في مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في امر يقبلهما بجواز بعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر ومن شخص فقط الى شخص آخر اما بالقوة كما في اثناء الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غير ما كان الا ان حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى خروجه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استحالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجها ونقصها حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان تعلقية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا واما ما ذكره ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحريكها من نحو تحريكها فلاحد ان يقول انهم لم يمنعوا الا ان المحرك للشيء المنفصل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المحرك من نحو حركة المتحرك ولم يقم برهان عليه كيف وكثير من الاشياء التي يحرك شيئا ما يتحرك نحو الامر على خلاف ما ذكر فحركة الاجسام السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية ونفوسها ثابتة حركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاعراض وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قولهم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مدركا حتى يعلم ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بما دلها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك لا الشيء المحفوظة بحفظ اياها ولا شك ان النفس مبدأ فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا صورة قابلة لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها والشيخ قد ذكر في كتاب المبدأ والمعاد في فصل يذكر فيه ان العقل الهيولاني ما بالقوة عالم عقلي ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون حافظة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل آخر منه ان القوة العقلية تعقل في المحسوس معقولا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول فصل

قال النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار ويحتج الآخر ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث
عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة عقلية فلانها لا تخلو اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي فيها بسبب او لا يكون
فان لم يكن امتنع لحصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرف له بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك ما يجوز ان يحل بها طرف
يحل في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وان كان
لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه ولقائل ان يعترض بانه هيهنا عدم التميز في النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نسلم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في
السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار منقسم في
جهتين فقبوله للالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون
للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية
فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها
ابدا اذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم
من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه فلما التالي باطل فالمقدم
كذلك واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا
لا يقف الى حد ينتهي القسمة اليه وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين
والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه للكل لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك
المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا
يكون فعلى الاول يجب ان يكون الجزءان متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا فقبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة
لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لحلول تلك الصورة لان
جزء تلك الهيئة مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا
غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة بالماهية دون العوارض كلية مثل المعنى
الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الحصص كحصة الانسان وحصة الفرس مثلا والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد
عن الفصل الذي مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع
ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لانه الحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذلك
تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء توجب مساواتهما
ولو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة
مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم
قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه
الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء
المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايضا فلان كل كثرة فان المتناهي والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان كل
واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فيفتقر ان يكون تلك الصورة مركبة
من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حل الآخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايضا

اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية ان يقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابلة للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير منقسم هنا قوله هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منتزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فان حيث ماهيته موجودة بعين وجود الاشخاص في الخارج ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا مهية متعينة بعين وجود الاشخاص ولا ماهيته المشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت ماهيته في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار وهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة فح نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود التجرد بل كوجود المفارقات حتى يلزم ان يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود في الذهن منها شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ويمكن للنفس ان يتصور امرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذلك نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتالف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما تقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاعشار ووحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك الاجسام والمقادير وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد مثل هذه الاشياء بحوامل الوحدة التي لا تنضم اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي تضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود هنا لان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسايط التي يتالف منها المركبات فان

الصائب

الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود ح بق العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزائه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا للكل من جميع الوجوه وذلك مح وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة من النفوس البشرية امكنها ان يتصور حقيقة هذه البسائط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح خيالية وحكايات متعددة والتي لهم معرفة البارى جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية

واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده وكذا وجوده فانه عين جسميته وفي العجائب وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لانم ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرها فهي منقسمة بانقسام المحل فان محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذات كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى اخر يتصف به فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محلها كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته وقد اثبته بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها وكذا حكم مدركاتها

الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها احق ما عنده في هذا الباب ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسئلة والاجوبة وانها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات بين الشيخ وتلامذته فنوردها ها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذاتنا وكل من عقل ذاتا فله مهية تلك الذات فاذا لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها اثر فينا فنستشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك ليس الا ثبوت حقيقة الشيء فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنستشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنستشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول مهية الشيء او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشيء ومهاه وان كان هو هو فيكون مهية الذات يحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر فلا يكون تلك المهية متاثرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او من نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذاتنا

ولكن لم قلتم بان من عقل ذاتا فلا بد من ان يعقل جميع لوازم تلك الذات الا لكنا اذا عقلنا الاول والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا احاطة بها قال المجيب حاصل

بنا من العقل انا امكننا ان نعقل هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لا ان احدهما يحال ليس الاخر بتلك الحال المعقول

من حقيقته لا يفارق حقيقته في النوع والماهية ولا العوارض اصلا ولا يفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع وا

العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد

اشخاصها الا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص المعقول من لوازم نوعيتها

ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى

فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق

البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مثال

الماهية الاولى يكون ماهية الاول ثم مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج

فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وانه

صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافئ له اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه غير التشخص

فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم اضافية او سلبية

قال السائل سلمنا ان من عقل فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان

قوة العاقلة تشعر بالوهمية وعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مغايرة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مغايرة

لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس لشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك

تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك

الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك

الجسم او لا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون بجسم ما يحس بشيء غيره

كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة

بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها الا بماهية القوة والنفس معا لغيرهما

وهو ذلك الجسم قال السائل تفريعا لهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر

قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك هيهنا لا بد وان ينطبع صورة ذا تنا

مرة اخرى في ذاتنا قال السائل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي فاني حال ما اعقل نفسي فاما ان لا اعقل

نفسي وهو مح لان العلم ... قل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل يكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك

الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غير ي وغيري انا

اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط

قال المجيب انا اذا عقلت النفس هذه عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وفرقت بينهما

ثم فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية

من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاول جزء ذاتي واما الانسانية العامة وهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي

قال السائل ان القسم الذي لم تجوزوه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته فيفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تتعلق في

وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل السواد في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي و

عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا لا يصح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة

تنافيها الا يرى ان الصانع المضاف للبارع ما دام كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام سوى الخاص فان هذه مغالطة لفظية

كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك الاثر ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره ويلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك

غلط فكذا هيهنا قال المحقق حقيقة الذات شيء وتعينها غيرها والجملة التي هي الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين

من لوازم الماهية كما في الالة والعقول الفعالة ولا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من المغايرة يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان نفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملائم والا لكانت تطلبها الملائم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليس كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المضافين قال المجيب نفس الانسان تشعر انها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر وانها بذواتها بل وهما مها في الات وهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها او وهامها في الات تلك الحواس الا ان الشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك من انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم والة معا اخر على هذا ذوات الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب مرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها نفس ذواتها ادراكا خياليا لا بالة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مخلص اذا ادركنا هويتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وتلك الصورة واحدة فذاته مجردة لم وعما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلنا اولا وايضا لو سلمنا ان الحمار يدرك ذاته بل انه بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد ايضا فاذا حصلت نفس الحمار في الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة الوهم حية بتلك النفس كما ان الة النفس حية بها واجاب عن هذا الاخير بان الحصول تلك الصورة في الوهم ليس كالخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في الة الباصرة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما اوضحناه البتة الكلام في الحجة الثالثة وهي قريبة المأخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين و الا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين فتعين محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو خلف فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة بنفس انسانية شخصية لا يصلح لان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص انسانا

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا لان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكذا كانت الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخرى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا اشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو وجود العقلي والصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوية النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الحسي الذي له وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي ويقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب حد معناها لا يأبى الحمل على كثيرين وكذا اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني ههنا ومباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها ومبدعها وهي في باب الوجود والجوهرية اقوى من ماهي صورتها من الصور الخارجية المادية ولكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس العامية انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص وغير ذلك لا يجد فيه شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي وحواسه وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى ادراك الكليات وقل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس بفرد اخر منه يقيس بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وايضا غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا لا تاما بل يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس يعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كما يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فلانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق بيانها في مباحث الطبيعيات من كون القوى الجسمانية

متناهية بالفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض الموردة على الحجة الاولى اعني النقض بالنقطة وبالوحدة وبالاضافة وبملكة
الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال انه يرد على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها اولها انا لا نم ان القوة الناطقة تقوى
على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية
على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل
فكذلك ههنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليتها الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على
افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولهذا
عليه انكم تثبتون هيولى اولية قد تواردت عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان
افعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد
قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت
لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما
الثاني فمقبول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها ممكنة الوجود ولا يمتنع الى
ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة ونحو ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض
الماهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود لم يتشخص ويكون الزمان الخاص من
متشخصاتها موجب بنحو خاص من الوجود وامتناع بنحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي هي
والبرهان قائم على امتناع لا تناهي الافعال لواحد متشخص من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي في الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية
واما عن السؤال الثاني فهب ان الادراك نفس انفعال ولكن هل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول ان جهة
انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليتها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء اخر والقوة الجسمانية
كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها ليست هوية
متميزة بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها الصورية متبدلة متعددة كما مر مرارا فان قلت
الستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والاخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف فكيف
تنسون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها وعلى الانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس
لها قوتان علمية وعملية وتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة
في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه
بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة
للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة
وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا لتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الوسط في
التاثير قوة واحدة بالعدد او صحيحة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك هيئات متجددة كمالية
او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بان من اراد اجراء ذلك في القوى الفلكية
مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية
واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة
من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة
له مطلقا والتالي بط فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فلان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في محلها
حاضرة عند العقل كما في تعقلها او لاجل ان صورة اخرى من تلك الالة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل
لتلك الالة وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل
وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة

حالة فی الصورة الاولی اولی بان تکون معقولة والاولی عاقلة دون العکس یئول بعود الکلام فی کون احدیهما اولی بالحالیة من الاخری والعکس بل

ثبت ان ادراک ذلک الجسم ان کان بصورة اخری فیمتنع ادراک تلک القوة واما بطلان التالی ای المفهوم المردد بین القسمین فلثبوت ما هو نقیض

للمعنی المردد بینهما لانا تارة نعقل ذلک العضو وتارة لا نعقل فصورة هذه الحجة استثنائیة مرکبة من متصلة مؤلفة من حملیة ومنفصلة

وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت اما دائمة التعقل لذلک الجسم او غیر متعقلة له اصلا والملازمة انما تتبین بابطال

قسم اخر علی تقدیر حتی یصیر المنفصلة حقیقیة ثم یتبین بحقیقة ذلک القسم والواقع استثناء نقیض التالی لیثبت نقیض المقدم المستلزم

وهو المط وذلک یتوقف علی مقدمات اربع اولها ان الادراک انما یکون بمقارنة صورة المدرک للمدرک والثانیة ان المدرک

ان کان مدرکا بذاته کانت المقارنة بحصول الصورة فی ذاته وان کان مدرکا بالة کانت بحصولها فی الة والثالثة ان الامور

الجسمانیة انما تفعل افاعیلها بواسطة اجسامها التی هی موضوعاتها فاذن تلک الاجسام الاتها فی افعالها والرابعة ان الامور

المتحدة بالماهیة النوعیة لا تتغایر الا بسبب اقترانها بامور متغایرة مادیة اقول ان المقدمة الثانیة غیر تمام عندنا لانک قد علمت

ان القوة الباصرة تدرک المبصرات لا بارتسام صورها فی العین وکذا قوة الخیال تدرک الصور والاشباح الجسمانیة لا بانطباعها

فی الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلک المقدمة وصاحب المباحث قدح فی المقدمة الاولی کما هو راس العلم بالشیء لیس

بمقارنة صورة المدرک بل العلم والشعور حالة اضافیة قد یکون مع اقتران صورة وقد لا یکون ولیس العلم فی جمیع الاحوال الا نفس

تلک الاضافة المخصوصة فلم لا یجوز ان یکون الناطقة حالة فی جسم فمتی حصل بینها وبین الجسم تلک الاضافة المخصوصة حصل الادراک بالشیء

والا فلا اقول قد مر بطلان کون العلم والادراک اضافة محضة مرارا وقد علمت ان کل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امرین یقع الاضافة

بینهما معا کونهما غیر مستقلة الوجود فی الخارج وقال ایضا فی رد تلک المقدمة ان المعقول من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة فی الخارج

فی تمام الماهیة والا لجاز ان یکون السواد مثل البیاض فی تمام الماهیة لان المناسبة بین السواد والبیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حالین

فی محل محسوس اتم من المناسبة بین المعقول من السماء الذی هو عرض غیر محسوس حال فی محل کذلک وبین السماء الموجودة التی هی جوهر

موجود محسوس فی الخارج محیط بالارض والجواب ان المعقول من الشیء هو ماهیته التی هی بها موجودة بوجود غیر جسمانی ذی وضع واشارة

فقول القائل ان المعقول من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس کان صادقا وان اراد به

ان المعقول من السماء لیس ماهیة السماء فهو کاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس کان صادقا وان اراد به ان المعقول

من السماء لیس ماهیة السماء فهو کاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فلیس کذلک کما مر واعلم ان المحقق الطوسی ره سلم فی

الجواب الذی ذکره عن هذا البحث فی شرح الاشارات کون السماء المعقولة عرضا فی محل مجرد وبین الفرق بین نسبة المعقول من السماء الی

محسوسها وبین مناسبة السواد والبیاض بان الفرق بین الاولین فرق بین الطبیعة الجنسیة المحصلة تارة مع فصل یقومها نوعا وتارة

مع فصل اخر یقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجرید عن العوارض المقارنة للماهیة لیس من شرائط معقولیة تلک الماهیة للعقل

ان یتصور ماهیة الانسان مثلا مع جمیع عوارضه وصفاته وبعوته من کمه وکیفه واینه ووضعه ومتاه وکذا شکله واعضائه

وجوارحه کل ذلک علی الوجه العقلی الکلی کما تحقق فی باب علم الباری بالجزئیات والتحصیات علی وجه عقلی بل شرط الادراک العقلی للشیء

الخارجی ان یجرد حقیقته عن نحو الوجود الحسی الی نحو الوجود العقلی فالفرق بین السماء المعقولة والسماء المحسوسة لیس بشیء الا نحو الوجود

وکل ما وجوده ذلک الوجود النوری الواحد الحقیقی الغیر القابل للاحتجاب والکثرة والافتراق فهو معقول الذات فی نفسه وکل ما

وجوده هذا الوجود الحسی فی المادی فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غیره الا بلمعة یسیرة تقع علیه من القوی القابضة علیه من ذلک

الوجود واعترض ایضا بانه لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محل لان احدیهما

حالة فی العاقلة والاخری محل لها والجواب عنه کما فی شرح الاشارات ان العاقلة لو کانت محلا للصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها

کانت القوة الجسمانیة ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم فکل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر

جسمانی فکانت العاقلة غیر جسمانیة هف ولو کانت محلا الصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بینهما ثابت لان

احدیهما حالة فی العاقلة ومحلها والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشیء باحد الشیئین المتقارنین

دون الاخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال لازم لحالة للعقول بحلول صورتین متماثلتین فی الماهیة فی محل واحد وقال ایضا الجسم قد یجتمع

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عسى ان وجود كل مهية
عين تلك المهية في الاعيان ومغايرة اياها بحسب ماهيات الاعراض متخالفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضي
دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم
اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على التفسير الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علوم وادراكات وما يلزمها وتلك
العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زايلة عنها وكذا لوازم تلك
تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها الحجة السادسة لو كانت
القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي
بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل
قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة
ما ذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية ليستنتج نقيض المقدم
صورتها هكذا لو كانت العاقلة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها في التعقل فتور وليس كلما
كليا ينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء
عين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر الى بلده فرسا ردي الحركة فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقا
له من افعاله الخاصة به ليس ضعفه ووهاءه بحركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه او عرض له انه ربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته للتعقل فان قيل لعل استمرار افعاله العقلية عند
لا يعقله يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في ساير القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية
انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا تحفظ الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان الرئيسة
كبد الشيخ ودماغه وقلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ولذلك تجدفي بصره ونولد افعال دماغه تفاوتا عظيما ومعلوم ان
عقل الانسان لا يحتاج في نمائه الى بدنه ودخله وحله وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابع ايضا
لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدأ للمزاج والمتكمل للاعضاء كما علمت هي النفس ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير
هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الحلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولمية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت
لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما وافر ضعيف
وكل منهما يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس يلايم لما يقوم
بالبنية بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنية هنا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو همية
ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا
البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها الا القضية
السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل
والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة من الواحدة مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات البدن
سبب لتجفيف الدماغ ودبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل
ومعلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا للكمال لشيء ونقصا فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب لنقصا

البدن او موته لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراكها لذاتها غنية عن الآلة وثانيها انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة وثالثها انها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية في الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليست كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ للخيال ايضا ان يتخيل ذاتها وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن وهو يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل الى البدن من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بحسب وجودها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغنائها في ذاتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الآثار الصادرة من الاجسام مباديها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لحامل تلك القوى مدخل في اقتضائها لتلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها في اقتضاء هذه الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبههما امور عقلية واحكام ذهنية تعرض للمهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي هي والكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على وجودها ووجودها متقوم بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بحسب ما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فانا لا نسلم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التأثير كيف والتأثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس الى المتأثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد سلب السببية عن الاجسام بنفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكان ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تأثير القوى الحالة في محل بمشاركته قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا يقوى على القوى بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوى فالسر فيه ان القوى ليست الا فاعل وان هذه القوى لما كان مرتبطها الاستعداد والضعيف في التبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الآلة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية ببعض من المبدأ القوة القوية على تلك الآلة ثم اذا استعملت القوة تلك الآلة في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه انما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما يحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا نجد ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويه ولا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال معها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة ولاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايض يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فاذن نقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان تتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا مما اشكل الامر على من لم يفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكاثنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخ اما ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقول اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من ان ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايض لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايض محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فانا نبصر لا نسمع واليد لا تتخيل والرجل لا تتفكر وباطل ايض ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل واهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل ان القوة المدركة لجميع هذه الادراكات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا معنى مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا واهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ان الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه قلنا نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المعنونة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه ولم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايض قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعها ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادية عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فاعلها يحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببية كالماء اذا سخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما نجد فيها صورة علمية لسبب كفكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة بعد الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف

ذلك السبب وبالجملة النفس من شأنها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتفٍ بذاته فالنفس تعالت عن ان تكون جرمية
لا يقال الجسم ايضاً قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة
التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف
وبرودة الماء صفة ذاتية عليها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة
وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل
ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضاً يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال
عن مجرد الاعلى منهما **فصل** في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بما لا ان شاء
الامكان في الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى المحسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم
ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة
للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الآيات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى
في حق آدم واولاده ونفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القيها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح وكونها عرية
عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ابرهيم الخليل ع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و
الايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والقدس ومنها قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن
الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الآيات المشيرة الى المعاد
واحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم واستحالة العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث
النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله انا النذير العريان
وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل
على شرف النفس وقربها من الباري دائما وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء ذوات
الاسباب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها وعللها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذا دعاء الخليل ع كما حكى الله
عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل ولا يتيسر لحد الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب
الاسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا
ايضا اصبع الله عارضة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية
والنفسية وقوله ص المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بحسب جسمية ولا لقوة محصورة في عضو من اعضائه
وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت
ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رأيته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب
خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع ان في الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله
المسيح ع بالنور الساطع من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات
الاوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان افلوطين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم
المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من سائر الاشياء
فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك
رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله الى كلام طويل وقال
ايضا من حرص على ذلك العالم النوري هناك الحس الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان ينهزم عن الطلب والحرص والاهتمام في الارتفاع
وان نفى اليه

الى تلك العالم وان تعب نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا ومما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس باعلى صوته ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف افلاطون في دعاء الناس الى رفض هذا العالم الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الراي والرسالة ايضا موجودة وقال في اخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن يصير عند ذلك محلك في الجو العالي فتكون سائحا غير عائد الى الانسية ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة صرنا بها كانا نشاهدها عيانا غير انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع وانزوى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة حتى لا تنطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغارة وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدأ وانما عنى بالصدأ هذا العالم اقول يوافق هذا الكلام الالهي وطبع على قلوبهم بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي اقول وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم والتروح بل اختلاف نفس واحد فيها بحسب وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة لخطاها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه احضر قوله ان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي واما الاثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في مهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا باداب رسول الله ص ولم يكشفوا عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ومن خواصهم لا يتكلم الا في بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد ان الروح شيء استاثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست ماهياتها متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي قد طلبت الروح في الكونين فما وجدتها اي فانه فوق عالم الطبيعة وعالم المثال فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فمعنى انسلاخه تجردا وخلعا وهذا تصريح بان هوية الانسان وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليس للبدن ولا لجسماني وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح لطيفة قائم في كثيف وفي هذا نظر وله وجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحق وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى الاحياء ومع ذلك يدل على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الحي حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه من الاقوال المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل عليه السلام وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول انها عن امير المؤمنين ع الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صورة بني آدم وما نزل

من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صورة بني آدم لهم ايد وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء للروح حينا وفي كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكره معلم الفلاسفة من حيث قال في كتاب اثولوجيا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الادميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الملائكة سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج ... من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلام وحيا بكلامه فهي معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكاينة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية وامكانها انها امور ذهنية عقلية لا تغير في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح لطيفة تسري من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول قد مر انا وبينا ان المراد انه محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتعلق من شيء اخر كموضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح اهي مخلوقة قال نعم لولا ذلك ما اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقايق واذا حجبت الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح الادب لذلك صارت الارواح بين تجل واستتار وقابض وباسط وقال الاخر الدنيا والاخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا والملائكة يتحدثون في السماء عن احوال الادميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعي الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء في الدنيا من اجل الذنوب كان عذر الله ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن ارواح المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني ره في اواخر كتاب الجنائز من الكافي عن جعفر الصادق ع ان الارواح في صفة الاجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتساءل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وفي الكافي عنه عليه السلام ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروى في ارواح الكفار بضد ذلك وروى ايضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الامام ابي عبد الله ع انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا اهل بيت الرسالة اكثر من ان تحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها مما ينافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الارواح بصور الاجساد مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا الا فعلا ومثالا لا يسئل الواسطي لاي علة كان رسول الله احكم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اي لم يكن روحا

ولا جنة انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولهذا بان التوبيخ من النار
وقال بعضهم فرد الله العلم بالروح فهي لطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية و
الحيوانية عرضان خلقا في الانسان والموت بعدمهما وان الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة الجزء الصغير
يصير حيا اقول هذا الكلام ما لوجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف
اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاد الشيخ ابي حامد الغزالي وقال لان
ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونته في هذا البدن تداخل واشتباك التركيب بهما واضطر بعض متأخريهم على تعرض
مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فيها الدالة على استقلال الروح جوهرية من العروج والهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل
وقيل له اين يذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال اين يذهب المصباح عند فناء الادهان فغرضه ان ذهاب الروح الى المقام الذي
جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان
او تغير او تكثر هناك وقيل له اين يذهب الجسوم اذا بليت قال اين يذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوت القلوب ما يميل
الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لا تتبدل كما ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك
وان النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية
التي قد تكون برهانية عقلية يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا وهميا مؤديا الى تصور
النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالي ان الروح
اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط القلبية فيكون مطالعة المعاني المحسوسة لان تجردها من هيئات البدن غير ممكن وهي
عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياة ويحس بالثواب والعقاب في القبر وهذا
كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها وسيرد زيادة تحقيق وايضاح لذلك وقال صاحب العوارف والمعارف
ما وجدناه ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوي السماوي من عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح
العلوي ومورده والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لسائر الحيوانات ومنه تفيض قوى الحواس وهو الذي قوام
الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب باعتدال المزاج الاخلاط ولورود الروح الانساني على هذا الروح تجنس وباين ارواح الحيوانات واكتسب صفة
اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال الله تعالى وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا فتسويتها بورود الروح الانساني عليها
وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الامر وصار تكوينها منه في عالم الامر كتكوين حواء
من آدم عم في عالم الخلق وصار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى
وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حواء وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا وتكون من سكون الروح الى النفس
القلب واعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب
من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ولولا المساكنة بين الروحين اللذين احدهما الروح والاخر النفس
ما تكون القلب فمن القلب ما هو متطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي مائل اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صلعم فيما رواه حذيفة
قال القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه
فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها
القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس مائل الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب متردد
في ميله اليهما وبحسب ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه وتدبيره للقلب
المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد
للولد العاق والزوجة السيئة فمكرهما من وجه وسحبه الى تدبيرهما من وجه ادلا بهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا
وحبا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب
حنو الوالدة الحسنة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وخمد

ماديها وزهدت في الدنيا وتجافت من دار الغرور وانابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني الجنس ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعالى ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المائل الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذي هو القلب المجبل عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذا الانجذاب يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا وروح الحيوة ما به مجاري الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال علماء الشريعة واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحاني وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه صحيح وان كان ظواهر بعضها مواضع ايراد وانتقاد ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم تتبعوا احاديث الرسول والائمة عليهم السلام واكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب فالله ولي الرحمة والاحسان

الباب السابع في نبذ من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم ان تعلق الشيء بالشيء وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثاني ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها الى جنس المادة لا لعينها بل بواحدة منها ما لعموم كتعلق السقف المحفوظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان آخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن بعينها حيث ان النفس بحسب اوائل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التي تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويتها بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالتشخص الانساني وان كان من حيث هوية النفسية شخصا واحدا ولكن من حيث جسميته التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالتشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة الوجودية لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد النشوء الصوري الذي صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل وقبل ان يخرج عقلها النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالآلة الا ان هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار بآلاته تعلق عرضي خارجي ودلالة ان النفوس كلها حادثة في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يمكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الآلات وكان من الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا الى ان يكون الآت النفس مختلفة حتى يفعل بكل آلة فعلا خاصا لا ازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكان يتح

يختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولاً في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حساً فقد علماً ولا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات وغيرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي تماماً ذوقاً ورائحة وصوتاً ولوناً وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتاب اثولوجيا فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بآلات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فيقوى على سماع التام وكذلك القول في سائر الافعال وسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الآلات حصلت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتنقش فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة رأي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى آخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احداهما صورة مادية وجودها وجود منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى آلتها ام لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة تكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى مادة اما متخيلة او معقولة ان لم تكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئاً من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا بما كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجياً فخارجياً وان حسياً فحسياً وان خيالياً فخيالياً وان عقلاً فعقلاً فهي حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية مما مر من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الآلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضاً لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن يسنح لها دعا لولا امتناع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحق نوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان هذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمباديها وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطن ومن قبله فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخون في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية نحو
المبادي في الغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على
نحو لا تخالف بين مرامهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل
ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية
لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل ممتنع لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث
البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها
ليست مرتبة لا ترتبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم
يقم على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي
فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فاما ان تتكثر بعد التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل
انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال وان تكثرت فلا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد
وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية او لوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع متساوية
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها
ومادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على
نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها
كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسما لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني انا سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة
لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره
فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المتميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم
الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انه لا يمتاز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل
البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر
الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن
الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطاله على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى آخر لكان لبدن واحد
نفسان لان النفوس لا تحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس
متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث
النفس وحدوثها مبني على ابطال النفس فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان متميزة

بعوارض يميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا
يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون
فيها شيء من العوارض الا مجرد ذواتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها
بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة ولكن لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات
الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في
باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت
وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزئيها مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة
في الوجود ان كانت بالماهية ولوازمها اي منشأ تعددها في الوجود مخالفتها بالماهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما الا في وقت
دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة ح وان كانت مخالفتها لا بالماهية
ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية ومخالفتهما في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم
كانتا لا محة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء اذا كانت من جزئيات
ماهية كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم
بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالماهية ومخالفتها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون
كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المط اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجودها البدني كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط
اخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني
فنقول ان اشكال راسه في باب التميز بالعوارض فلا دد ده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه
عن هذا المقام فقال هب ان الاشكال فلم تورد الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا لما
نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد شخصا من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول مما دسا
به ريك لعل هذه المعرفة من بعد هذا الوهم بعد ان ثبتت الحجة القوية عند على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا
يجوز في كلا جهت جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل
انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية والذي يصح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمميز عرضيا للامر المشترك
فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها انما الناطق من عوارض الحيوان ليس من ذاتياته ثم عروضه لها لو كان بعد
وجودها لكان مترتبا على تميزها وتخصصها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور لكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي
دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر
الانواع المشاركة له في الجنسية مترتبا على تميز هذا النوع في نفسه ولا ان الفصل في قبل الجنس مقدم عليه وجودا وان تأخر عنه في
كالماهية الوجود والماهية وهكذا الامر في الهويات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود مقدم على
الماهية بوجه من التقدم وزيادته عليها انما هي بحسب التصور كما مر مرارا واما الجواب عن الثالث فبان النفوس البشرية متحدة نوعا
مرجح وجودها التعلق الطبيعي فلابد من خروجها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سنظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث
النفوس بل من جهة امتناع الغايات واما عن الخامس فلان العوائد المسابقة في البرهان الواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التي لا تكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعدادات
جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها
عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب حيثيات جسمانية ثم
يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي فلا جرم يبقى
الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز
في افراد نوع واحد لا بد وان يكون اولا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور
بينها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تلبسها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل
الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بل بحسب التبعية وقد ثبت ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي
ومميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف في تقريب هذه الحجة حجة اخرى
على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى
وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا
نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى حالة كذا فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين
في بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي
اوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة
بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت
النفوس في الاستعدادات وتتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان كانت
النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا
كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان
اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح
في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصّلناه كما سيجيء
ذكره ان شاء الله **فصل** في ايضاح القول في هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصّلوه اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك
بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين فيها وذلك لان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية
ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات
ودرجات متفاوتة ولها نشئات سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى
لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما يلزم وجودها
من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم ينظروا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما
اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادركوه منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرفوا ذلك
من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لزم
تركبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر
عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها
منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية
كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء
القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في الشئون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن
وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية انسانية كوقوع الانسان تحت ماهية جنسية
حيوانية قولــه ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها

ومن الحساسة في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون
ايضا ان الفصل المحصل لهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية
التي يمكن تصور انفكاكها عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا
النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الا نحو حركة جوهرية واستحالة ذاتية
لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية
وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور
بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسمانية باحد الوجهين
المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين
على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة
والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم تحيروا في احوال النفس وحدوثها
وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون
في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شئونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية
بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها
وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك
عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن
وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا لان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت
معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك العلم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجود سببها
والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية وهي تجدد
فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في سائر
الجسمانيات النباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج التي تصرف الصانع وعمله
المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة لزوالها والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في المعقولات
بذاتها لا باستعمال الة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام وهي بكمالها السببي حاجزة عن عالم الاكوان المتجددة
فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات
جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا ولكل من ملك
احواله مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجرام
لان ذلك على سبيل التحريك والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولست
الى ما افاده القوم وعن مقالهم في ان حدوث النفس الانسانية وقدمها وترتيب ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجهم الاقوى
على الحدوث فهو حسب ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله ولعل هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن ما لم يتميز
انانية ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علمه واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك
فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها الانقسام
ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة والضعف لا يختص ولا عارض غريب فاشتها لسفح عالم الحركات ح فلا يمكن وجودها اقول فيه بطلان من وجوه الاول انه مردود على
ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متماثلة في الوجود بل هي اجزاء توحد واحد وحدة عقلية اشتمل
عليها بافراد جهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة الاهية وتلك
الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كان يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

ايضا ما يترتب على القول الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية منفعلة على اكوانها الطبيعية
بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لهيآتها والية الاشارة بقوله صلعم نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين والثاني
انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات الموقوفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير
الموقوفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير
الموقوفة على الآلات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات فكان كل احد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتحد كل واحدة منها اتحادا طبيعيا بالبدن يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند
استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم
التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتشخص الا بالنفس والحاصل ان اتحاد
الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركها من حيث
حصولها بآلات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات
الثالث قوله لا يتصور وحدتها لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية المقدارية
ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا
موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول
من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد
ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ابطال ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم منعها حجاب لا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تعين في ذلك العالم فيكون كالمقتسر فيها
في البدن يقع صانعا ثم لا ولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك
ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات في الابدان تسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و
التعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة
والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها ههنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي الذي
ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فصيرورتها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعم بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم
ثم العجب ان هذا الشيخ وكثير ممن سلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير
استلزام تجدد وايجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم
الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك
ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها
عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصحح احد الامرين من البدء والاعادة يصحح الاخرى ولهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الالهي اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس
الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كتبت في الصحف المنزلة من السماء ورموزات
الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطه من عالم الجنان قلنا اهبطوا
منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي

الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية

هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الحادثة

الجزئية ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات

لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرء عرف

من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى ما مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا ليحضر

عقله وليكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وروى عنه عليه السلام في مهية النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية

هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب

وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة

هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم

معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وترائت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم

العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت

ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك

ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء

الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان و

ابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط

النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يشعر بان للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم

الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما محقة

منكوسة مكدرة وقول من قال ان المتصرفات تقع لها حال توجب سقوطها عن ذلك العالم شيئين واعلها وجهات عللها وحيثياتها

وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلولات النازلة الصادرة عن عللها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها

وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم وعن صدور النفوس عنها

بالهبوط من سخط الله وذلك ليس الا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا يتمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت ان

تنظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم يحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون سريع

الانصراف منها الى شغل آخر من الامور الدنية فراراً من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الاخافيش

واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها

عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انبادقلس وهو ان النفس كانت في المكان

العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت

غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال افلاطون الالهي في كتابه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت

ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هرقليطس في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها

ما هبطت لخطيئة اخطاتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطايا ومنها ما هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله

وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع آخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل

الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان العالم متقنا

في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس ولهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس الى هذا

العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي

ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى
من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا وتتشبه لان طبيعتها متصلة
للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على تركها العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما
صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه
فضائلها بل افاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساستها ذلك الا ان تحترز وتتحرز ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس
الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الآنية التي بعدها
ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت
بذلك لانها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل واشتاقت ان تصير
برأسها ويكون هي هو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من
الاشياء دون العقل استفادت التذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم
السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومن قوله في موضع اخر فان قال قائل انكانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان تؤده فلا شك انها
تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا
تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه تتوهمه بتوهم عقلي ... ايضا
من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني
فينبغي الآن ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات وينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس
ام لا تتجزى فان كانت تتجزى بذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت
التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا
ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا
طبيعة الاجسام محتاجة الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس
لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو
بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلا ابدا لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الاعلى ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما
صار ذلك الحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على
ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام
وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر ذلك بالمراجعة اليها والتأمل
فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تأسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راعوها ومصلحة راعوها مداراة
مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خطئت وهبطت فرارا من غضب الله
عليها فهم وامثالهم يعلمون ان في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا
بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن سببها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة فجريمتها الطبيعية
نقص جوهرها وهبوطها اتصالها بعد اتصالها بالمفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة وفي آخره لا تتسع القوة النظرية متمكنة على شأنها ان تصد
عنها الا بعد حين ليستعمل القوة العملية في افاعيلها الحيوانية والنشأتية فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة وذلك لعلائق
محو من انحاء وجودها والقرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها لم تزل عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها
الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته الملائكة فاستظهر على
اهرمن الذي هو الظلمة وقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية فمعنى هذا الحديث ان النور كان عن
النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها تسلط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق الله بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل وللآجال الى اجل
مضروب لبقاء القوى الى حين الموت وقطع العلاقة والفكرة الردية لالتفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم
الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان
منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان تصرفها وقت وقع فيه الكل وما بقي
نور بعد به اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها
ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحو آخر
من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو كان
النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وحين يقع وجودها صادفها معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما
هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخر فان حقيقة هذا الشق لا
يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا
محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه
وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه
النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت
على حالها الابدية لا تنفد ولا ينقطع منها مبدع من مبدع الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا
ذات ترتيب ذاتي او وضعي حتى يرد بالترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس ان
ان توهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى
وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده
في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب هويته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند
نفسه بين ان يكون وان لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجزئ ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع بصر القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب
الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية
شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة
مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسها حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت اولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم
على الماهية وهو الاصل والماهيات تبع له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في
العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا عقليا
فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف جوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب
في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود في
اطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصلت
في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان الشيء في الخارج عندك سماء بل الصورتان
الاوليان احق باسم السماء واولى من الشيء الخارج لان الشيء الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات
وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي ذاتي بنفسه في
او يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون واحد موجودا بوجودات متعددة
منها لسنة النشآت يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء العينية عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة التي قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي يتحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الهيئة والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غيرها مما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان الحقيقة واحدة نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات وموارد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب انت يا حبيبي لو تبينت لك الارتقاء الى الطبقات وجودك لرايت هويات متعددة متحدة في الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انت انا من انا حجة اخرى ذكرها ايض في كتاب حكمة الاشراق بقوله انا علمت لانها من الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صور عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الامكان فان جهات الجود والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد نوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبدأها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي و جزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يثبتها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايض غير الجوهر والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سائح في سائر دار الحيوان او نشأة الجنان فكن نبيها واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين كافلاطون وغيره ونحن مع انا قد ابطلنا التناسخ واقمنا البراهين القطعية على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطون والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشي مما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تسمعها ثم قال بعد ذلك وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف الحديث وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثها انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

الى سفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص بحال من النفسية كالمادية والصورية وغيرهما من الحقايق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص ما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم جل ذكره فانه بذاته موصوف بهما فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل مح ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو مح ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي بحيث يثلم بها وحدة المبدأ الاعلى الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلاتناهي النفوس المفارقة في الازل وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانها باطل كما مر وستعلم ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها بل بعضها يتوقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة ولحصرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلتها فلا يضر جوهرها ذلك بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن اسعد لاشتعالها من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على تقدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعم فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي ونحو نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية وجود اشرف واولى له فقوله والا وجب بطلانها ببطلانه تم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخيرة للكاملين المقربين

ايضاح وتاكيد

قوله وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام من لم يفرق بين التصرف الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي منشاه الاشتباه بين ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس وهويتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها الذي يخصها ان تصرف في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتتممه وتكمله ونظمه وتشعبه كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره ما دام الجسم الحي كالزارع الماء اليه حتى يبلغ الى كماله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته الذاتية هيهات ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس كما ان تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم منه للشيء ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض وانفعه تحت مقولة المضاف
لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوق له الا ان يستحيل الى مقام ضنا وجودها بعينه
هو وجودها الذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الى مقام النفسية كان شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت
على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكره القائل الا كون شيء واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه مما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما اذا كانا العلاقة في وقت
والتجرد وقت اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا بالتجرد واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي
لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا
قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه اضافة
زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشآته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لان بينها
علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعية العنصرية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو ح والثاني لا يخ اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى العلة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف لا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون الشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت ما في كلامه على
القاعدة المذكورة او فيه جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجة فسادها وكذا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان استهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبايع الصورية
وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره بان النفس لو فسدت
مع فساد البدن فلا يخ اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هذا وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم

هو النفس والبدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجاده فلم تكن العلة علة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس واللازم
باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا
لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط
مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لاجرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول فيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
المصاحبة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقيقة نوعية من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يتحصل من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضائفين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخيصي وحدوث
هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن يمتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس بدنا اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسيط المادة في صنعها
في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس كل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحالاتها لا على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتشخصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني
باطل لكون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذا الوجود النفسي كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المعنى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وكون
الواجب صانع العالم وكان عالمية البارئ بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته وكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والمعنى فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة
مستغنية عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور انما قام على

يكون انعدامها لانعدام

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا فعالا بذاته كونه نفسا مدبرا للبدن المتحرك في المعين على وجه ينفعل ويستكمل بضرب من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس معنى النفس والبدن المجرد معنى كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسي تعلقا بالبدن نعم قد دل على ان الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن فهي النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطروها الذي بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان نسبة الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا معنى في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوثا للوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا لوجود جوهر مفارق الذات عن الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن متوقعا لما يتلى عليك انشاء الله

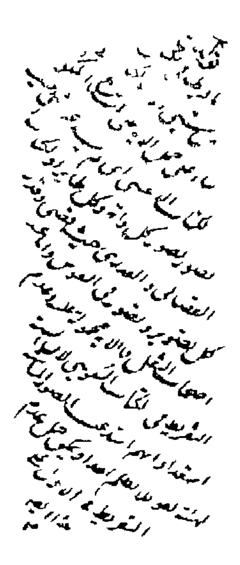
فصل في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب كما ستذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها التام والاسباب اذا تعدد وتفصل انعدامها لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري لان صورة النفس هي ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم على احد اسبابها وهو الفاعل لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الامر ههنا ليس كذلك وثانيتهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد ههنا ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصل فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء قابل النفس فيكون للنفس مادة فينتقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل فتلك السلسلة الباقية مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس فلا يكون جزءها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس فيما فيه المقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وصغر وهو محال لما بين واذا ثبت ان الذي هو مادة فيه مجرد عن الوضع والحجم قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة وجودها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان المادة فيها قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في مشهورات القوم والحق انهما انهضتا دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط بائن الوجود عن المادة ولواحقها لا على امتناع فسادها وجودها هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومتبدل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بلا تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن المادة الا ان يقع له الحركة الجوهرية الاستدادية ويصير بعد تجردا بعد ما كان متعلقا فالاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث والمجرد لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب بعد كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة عبارة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد للشيء عبارة عن
حدوثه لا حدوثه في نفسه كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكرهما من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاؤها اشتراك لفظ القبول و
اطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر
هو باق مع المشاهي فالقابل لكل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المناد من مكان قريب **فصل** في ذكر معاشرة اعلم ان المحقق الفاضل الشارح
نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجوابه وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل الغير المجابة وقد قررها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل الامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل الامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف يتيسر لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدء لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارة المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه
للاشارات غير صحيح ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استحق باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا
للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض
من المبدء الفياض الذي لا بخل فيه ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مفارقة
له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدء الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق ذات مبدء وكما ان الشيء الواحد
جوهر من جهة وعرض من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر
اليه بحسب الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية لشيء
واحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية او له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن
او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات الا بالعرض فهذا برهان ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما
الذي نراه الآن ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجودها وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها
البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدء الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد واحتياجه في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنها عند الصيد آخرا فافتقار الرحم والشبكة لا يلزم فناء المولود والصيد

ولا يضره وايضا حاجة الشي الى امر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى الجاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما مر
مع انها من لوازم الوجود وكون وجود المثلث معلولا لا يستلزم كون مساواة الزوايا الثلث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق
وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن
ان يوجد بعد العدم او ينعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجوده
السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق و
من نظيره مراتب الاكوان الاشتدادية كوجود كوني كالسواد في اشتداده وكالحرارة في الفحم في اشتدادها وجدان حامل امكان كل فرد ضعيف
قوية يزول عند ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال
امكان الشي واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشي قد يكون الى عدم وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من
وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها التي المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها
الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل الامكان وجود الشي
فزواله وزوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له
بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث هيهنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود
ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حادث ومسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت
متعلقة بالبدن وحامل فعليته ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشي غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون
مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا
الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى نهايته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية بطبيعة هذا النوع الانساني الى
جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت
بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا اي بقيت وجبا لا فزالت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت
باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر الا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء في
المبدء المتعال وذلك مبني على ما حققناه واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاصلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة
بداية مرتبة اخرى وآخر درجات هذه النشآت التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح
حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم نحو صدورها
منه للاستحالة والتجدد فعليك بالتأمل الصادق والتفطن اللائق لتدرك ما ذكرنا مشنورا بيت قلبك باشراق نور المعرفة على ارجائه
من عالم الافاضة والالهام والله يدعوا الى دار السلام **فصل** في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس
لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخ اما ان تحتاج في وجوده
الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه في وجوده بل في تاثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان
الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شي كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر
كما مضى تحقيقه في الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي
ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم
بالمادة ووجود المجرد مستغن عنها فاذا المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني وهو ان يكون تلك القوة
الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجوديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك
الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره وخصوصية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف
نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تاثيره فتاثيره في شي يتوقف على ان يكون ذلك الشي قريبا مخصوصا من القرب اذ لو
لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره في القريب كتاثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

وحاله في التاثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض الى ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلايقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس يسمى ب‍ روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حصول صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي فاطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل بمعنى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدع صورها الفائضة منه على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالد في نفس المولود قلنا قد عرفت فيما سبق ان تاثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول مح لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا مح لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك مح لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متحدة لهذه الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشأتها وبداية ذاتها القابلة للصفات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثامن** في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول **فصل** في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأها ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهانا قويا على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما يخرجان معا من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا وتخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجوب سواء كان في السعادة او الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال الصيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون واحد منهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وسابقه على الوجه المفصل عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينهما من المناسبة ما ليس سواء كانت بدا جوهريا او جسما طبيعيا آخر او امرا آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احدهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص كما

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهذه كل صورة من حيث
من حيث ذاتها ومهيتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا كونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء تمامه وكماله نوعه
الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخر وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس بنسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لمهية النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى [illegible] فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبعي سواء كان عقليا محضا
او غيره فنفسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق وفي ذلك
الوجود يستحيل تعلقها بمادة بدنية بعد انقطاعها عنها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
متين وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عم كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى
الشيخ الرئيس عنه وصوبه مما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشاة الطبيعة الدنيوية الى النشاة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع
الحقة وسائر الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه وصوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات التي تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات المسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله ص يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تموتون تبعثون ويروى عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا معناه
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن صفة الحماقة
فيه يحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضان وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن تحشر الارواح



الصورة

الى صورة تناسبها في الآخرة امر ورد في جميع الاديان ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه عن انكار التناسخ الى راي استاذه افلاطن كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجرمة الشقية فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لاستحالتهم بزعمهم ان ايجابيات ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة عن البدن المخصوص لا بها حرمة دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لحقه مؤنة واسهل باخذا و ذلك لانا نقول لا يخلو اما ان تكون منطبعة الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول ولما قيدنا المحل الآخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا يتحولون بحسب الكمية والكيفية بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت والملأ الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ما ذكره بعض اتباع المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو مذهب التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بالطوفان الواقع في ارضها وحد بذلك توبة وقيل هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وينالون من السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في العناية والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل الى تدبير بدن آخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجمادات ايضا واليه ميل اخوان الصفا وتابعهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما تفيض على النبات فينتقل في انواعه المختلفة في المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى مرتبة الانسان المخاصة لها من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة اما الحجج العامة فمنها ان النفس اذا تركت بدنها لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي آخر من هذا العالم او تصير معطلة عن تدبير شيء من الاجسام لا ثالث لهذه الاربعة والاخيران باطلان فتعين احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف واما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل محال واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدث
الاشياء سيما الجواهر لا بد ان ينتهي الى العلل المفارقة لاستحالة الامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاول ولانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة او نفس من المبدأ الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدأ على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول النفس المتناسخة منعت
من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة او انعكاسا اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع في وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدأ ابتداء عند استعداده مستندا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدأ تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استحقت بحسب مزاجه استعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد يكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة تجدد في مزاج
الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل استكمال
طبيعي حاصل في كل اطوار المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه الذي زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس توارد الفواعل المختارين على موضوع واحد في صنائعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى على انه اذا النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تمام على طريقتنا من ان نسبة النفس نحو وجودها الخاص
ليس كاضافة عارضة لها وأما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كان ما ذهبوا اليه حقا لوجب ان يتصل في

كلها

كل فساد بدن انسانى بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور
الاسفهبد اى الجوهر المجرد النفسى هو الصيصية الانسانية اى البدن الانسانى الذى يخلق تام القوى والالات وهو باب الابواب عندهم
لجميع الابدان العنصرية لان جميع الحيوانات الارضية باسفال النفوس الانسانية اليه فالحيوان عند هؤلاء وهم بوذاسف التناسخى
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور عنهم الانسان الا انه نسخ البعض وبقى البعض ويستنسخ الباقى فى عالم الغرور ان كان من [illegible]
او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاى خلق يغلب على الجوهر النطقى والهيئة ظلمانية من الحيوانات المنكسة الرؤس فان لكل
خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اى لكل بدن من الحيوانات التى هى ابواب الجحيم وهى عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعى الخنزير والنمل وان اشتركا فى خلق الحرص الا ان حرص النمل غير حرص
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقى وقس عليه سائر الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجى زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات فى الخلائق انما هو لاجل اختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وفى شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذى هو الانسان لانها التى كانت موجودة فيه اولا وصارت
منازلها بانتقال الجوهر نفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها فى البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية
الموجبة لانطباق وقت فساد البدن الانسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات
فلكية غائبة عنا كما يجب فى خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاحتمالات
البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد علينا دعوى الحكم على امرين بالملازمة وعلى اخرين بعدمها وثانيهما
انه يلزم على ذلك ان ينطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس
على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد مر بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل فى الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون
الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم تحدث لبعضها نفوس بقى بعض الابدان المستعدة للتعلق الجديد بلا نفس والكل محال واما بطلان التالى فلانه قد يكون للكائنات اكثر
من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان فى سنين شتى لا يبقى فضلا عن اموات اهل الحرم منهم فى
ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر فى الوباء العام والطوفان الشامل واجيب عنه بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات
وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى يوم بانتقال نفس من مات فى ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس من مات
فى الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس المجرم لا يلتحق بالبنية النملية بعد الموتة الاولى بل بعد
موتات كثيرة فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر
الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التى تلى الهيئة الاولى فى القوة متدرجا
فى النزول الى ان يمحى كل تلك الهيئات وحينئذ تفارق عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية
والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يحدث من ابدان الحيوانات الى
الانسان شى فى نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض
والحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة ما يكون من الانسان فى الوف
من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن حينئذ لانا نقول هذا غير معلوم
الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء فى بعض نواحى
الارض دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منهما ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من [illegible] لجواز ان يكون بازاء ما فسد
منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد فى ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات
الدنيا وبرامة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعادة كالحدادين من الاتراك التى يشبه خلقهم وعادتهم اخلاق السباع
وعادتها فاذا هم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السباع ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر فى احقاب كثيرة

وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فيرتقي الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة

ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس مادامت

في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشأة الاخرى او من الاشقيا

وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل والمتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فكون النفس

الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من

كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فناء البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما راوه مما يحكم البرهان على فساده ومضادة

القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها مشتاقة نحو اغراضها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في

الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون

بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا واحيانا اقول هذا غير جائز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما

بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى

قليل عددهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عند ما ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود

الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي يوجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير

ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة

والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود

لكن لما اعتادت في هذه النشأة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيها العقائد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا ورفع

الغشاوة عن بصرها يتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الحسية الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالة

الراسخة وتوضيح ما ذكرنا ان لكل نفس انسانية الاولها وجودا مستقلا الى بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال

والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية

او بهيمية فاذا خرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحيوتها الطبيعية ونشأتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها

في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير

طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها

الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض

فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة

والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فهي ليست

مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي اشباح ظلية وتوابع ساقية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي

حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل في النفس بحسب الجهات

الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل

يكون من اللوازم لها ووجوده بها وجود الظل من ذي الظل فان ذا الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله لا نفسه بل

ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانفعالها لبدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها

منتفية بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي

المادي صائرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية فان قلت النفس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد

نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشأة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية

وهو محال قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها معنى واحد

المفهوم الماهية وهو مفهوم الناطق المتصل بالجسمية الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات ويحمل على جميع

الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب جوهر

جوهري

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي فلا منافاة بين
وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة
كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال مخصوصة وله مهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته
وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به وبذلك اوائل
الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها
بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية يخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر
منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس
خرجت النفوس فيها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية
فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقائق متخالفة وتتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات
في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها
من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان
ويصدقه القرآن كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم
من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين
لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة وفي اول
الفطرة يمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المحصلة واما
اذا صارت مصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها وتحققت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها
استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود
الى مرتبة التراب الهيولاني مجرد تمني امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشآت ثلثة ادراكية
النشأة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين
وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن
حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشأة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما مع
الاخرى كالمتضائفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء
ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرديئة والنشأة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار
العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا تكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشأة الاولى
دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول
الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن للنفوس قوة استعدادية سادجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية
الا في اول كونها الدنياوي في مبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الآراء والملكات والاخلاق
ولا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم
تكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا
مع استحالته باطل في مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيآتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل
جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة فلا كانت نفسه منطبعة يستحيل عليها الانتقال من بدن الى بدن لكونها
جوهرا باعتبارا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها
الكمال والترقي الى رتبة الانسان وليست لها من الآلات والقوى الا ما هي مبادي الآثار والافعال الهيولانية والعلائق الارضية من الشهوة
والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاخس كيف يتحرى بهما اذا علت الى الانسا

الذي هو اشرف انواع العامرات من الكائنات يوجب ان يحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعم الذاهبون اليه او في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشفين يراه اهل الحق من بطلان النقل فان كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشأتها ونزولها الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال احدى هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجود هاتين القوتين وافعالهما منشأ الارتفاع النفوس عن درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الاول الا وللتحلل سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لاحد ان يقول فرسية هذا الفرس في نفسه في الانتقال والتبدل على ان لنفسه ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين حركت له الخشبة يهرب ولولا انه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق للضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري ثم ان عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها كتكبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المنبي لرشعها انه يتبهر بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتفاعها الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية معينة لا يفي بالجود الالهي منع المستحق عما له فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكمالها متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي سماه الفرس رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده معتنيا بها واختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة حرمية مناسبات من اجنة حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالسمعيات واقول على تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات طبيعية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله الا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعد له بشخصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال ولكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المودي بسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء وآلهم وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنعم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان ائمة الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا فمنها الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت انقص واخس مما كانت في اوائل فطرها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي فاده الله والقي في ذهني ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي ولذلك لم تقم بلا مادة كما قالوه الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات رذيلة واعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة اخرى لانها في هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتنشر بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فتحشر مع الشياطين او الشهوية والغضبية فتحشر مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة الشقية وان صارت في حيوتها الدنيوية اخس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن اوفي مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين اقترافها المعاصي والشهوات صحة البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من اعمال الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاء والنكال والعقوبات التي يوعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء وانقضاء الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمدنسين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة بجزاء الاعمال والجواب لا نم ان نفوس الاشقياء يتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما يتصل اليه نفوس الممرورين والنائمين ومن يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض المدارج المتوسطة بين هذا العالم وعالم القدس ولا نم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الآخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا عنه بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد والدواهي التي لم يسولهم الالتفات الى شيء غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير الى احوالهم في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله قال اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي ينقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما نوراني والآخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاعمالهم على التفصيل المقرر بيانه المشهور

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع مختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرود واشباهها والعجب للطاوس والحرص للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ردي انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها ورب كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل مذموم في نفسه وضعفه في ذلك وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المذمومة تراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية والضعيفة والخلافية ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرداءة نوعا او مرتبة الى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها لكونها قابلة للزوال وان لم يكن يبقى فيها وفي الابدان لما منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يتصحح ويستقيم عندنا في غير النشأة الدنيا وفيه عندنا بل في عالم الاخرة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المتتالية على الوجه المذكور لا كما عند التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه وليس لقائل ان يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس الى الابدان في النشأة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به كالابدان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا لانا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا لكونها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزمه شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كلية هذا العالم شيئا فشيئا وليس وجود البدن الاخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل لاحدهما استعداد من الاخر لوجوده بل على سبيل المعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرانية دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم من اول عمره الى اخره شخص لكن لا من حيث مادته لانها ابدا في التحلل والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في تشخص بدن الانسان بقائه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة ما مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والالات هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا لا يقال للمجرم في الشباب وعوقب في المشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والالام لاجل ما صدر عنها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة ومنها ان العالم الذي فيه الافات والعاهات والعقوبات والشرور والالام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظلمها

واظلها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد
ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لكرهها لاتهم ورداءة اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة
الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد
في نشأة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشأة التي تقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشأة ادراكية
هي اصفى والطف من هذه النشأة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليسا من الامور
الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهر
الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر
الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة
من نتائج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتنسى فاذا ارتفع
الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله ولحقات اعماله فيقع لها ح ان كان شقيا الاخلاق
قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الآخرة
وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء وآلامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها
يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى التألم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشيرا الى
ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وخدر ادراكاتهم وعمى بصيرتهم من ادراكه ومن
تأمل في الاهوال العظيمة التي قد يراها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام
الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس يعلم يقينا ان عذاب الآخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى
النفس واغرز فيها من هذه الحسيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان للجوهر
الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه
من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشأها المتخيلة ومعلوم ان الفائض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد وحرج لا يكون
الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والآفة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وضدها
راجع الى الهيئات المادية موضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذيب بالجهل
المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه ادراكات بالكلية ولا شوق الى ما لا
تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تألم بالتوق الى مشتهياتها ولذاتها الدنيا ويفوتها المشتهيات الحسية
فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ الا
فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر
الروحي انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فانه يستجد ثبت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به والحادث له
من بين سائر الجواهر المفارقة لا بدانها البدن دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو
موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس وتحركه بحركات جزئية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر
الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف
فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص لها به دون سائر الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه
حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا بحسب كرة الاثير وتحت
فلك القمر الماكان زعم قوم آخرون فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتداله فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك
النار فيحيله النار ويسرع الى جوهرها او يحيله بسرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد عنهما ويكون في حيز الهواء فاما ان يحلل

فيصعد بخارا او يتكاثف فينزل بردا وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبدد ويحرسه عن ممازجة غيره من كما
للجوهر الدماغي فيها ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور وجوهر رطب ليقبل ثم لما كانت النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم ما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر
او عدم نهاية ذلك وكلاهما قبيح والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية
دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد وقوله وكيف يحصل عن مثله هذا التصور المجدي وليست معه قوة
التخيل فهو توهم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وقوة
متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها قوة ادراكها ترجع
الى امر واحد وانما ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فيرجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه
القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت لما اهبطت في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم
ولمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري للمشاهد على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء بذكر فان
كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان ودرجات
وملائكته يتمتع بمبادئ منها في الدنيا ويبتاح برؤيتها ومعاشرتها في اخراه وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والاوهام
الكاذبة والموذيات الباطلة صارت لحيات مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك عصيان وشياطين يتضرر بمبادئها في اولاه
ويتاذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو
مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا
يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية
على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فمقدماته فبعضها مما
يحكم بصحتها وتعين علينا لموافقتها لما نحن فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا
تصويبا ثم اني لا تعجب من بعض الموصوفين بتفقه المعارف الالهية والاستشراف للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم
سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصوروا العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد في عقولهم
بالقوة التي لم يخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف في ذلك القول في تعلق نفوس
الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة محوجهم الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
وفوق كرة النار جرم كري غير منخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون من
اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال وبهذا يندفع ما نقل من شبه اهل التناسخ
ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والمجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم
مخصصة لتصوراتهم لمحوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يتم
الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كمالية له لذاتها
او بحسب بعض قواها الدائمة او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم متصرفا للنفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة
الى آلة وضعية كالمرائي والاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية
التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه
مما يوثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مبادئها العقلية

لا منطبعة ولا قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما عاليا غير متخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهد بها ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما طبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعية فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة عليها فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بنفوس وصور خيالية غير التي نشأتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شريرة وادها مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيئاتها الردية وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآرائهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور مما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوروه وان كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزم من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المفوشة فيه كما هو رأي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشأة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشأة اخرى في صقع آخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير كما ان الصور والاشباح في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها لها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة وراحة ومن الاخرى في الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية الدنيا لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تع ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير **تأييد وتذكرة** ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري وينور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر منشأة باعمال وافعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قال قدوة المكاشفين محي الدين الاعرابي عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنيا وبه هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنيا وبه هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتي بعدها من مراتب المعارج وهذا الاخروية وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي مشتمل على مثل صور هذا العالم ما قد صرح به في الفتوحات ايضا في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منا ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنيا وي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله في الباب الثالث والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان في المراة والى مثل هذه الحقيقة يصل الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا بجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور بعين الصور التي هي بها في الدنيا وقوله ايضا في اخر هذا الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشاة الاخرة **فصل** في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن وفيه الاشارة الى الموت الطبيعي واحد والفرق بينه وبين الاجل الاخترامي اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث فرع اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس تحصل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموا انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة الى الجهات المختلفة وهو معه ومع قواه واعضاؤه مدبرة حيث ما ارادت وذهبت حيث ما شاءت من هبوط الى اسفل وصعود الى فوق بحيث يمكنها مع كثافة البدن وثقله فمتى ارادت صعوده تصير صاعدا بان يتبدل ثقله خفة واذا ارادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا يمكنها ان ترقى الى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار اذا تحصلت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه المعارج اجل من ان يتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال الاته وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد المزاج بل الحق ان النفس ينفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج وينقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية والنفس يتحول من ذاتها من طور الى طور ويشتد في تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب اخر ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها في التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعي دون الاجل الاخترامي الذي يسبب القواطع الاتفاقية ومنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشاة الثانية التي هي نشاة توحدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما يحاذيها من حالات النفس في القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البدن لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفرس نظما جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چكنم خانه فرو ميآيد انما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا في النفس بهذه الحركة الرجوعية وهي السفر الى الله الذي اثبتناه في اكثر الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة في حكمة الموت وفي ما بيناه يظهر المناسبة في اطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا ان الاشياء لاسباب الشقاوة الباطنة لطائفة من النفوس وتعذبهم في الاخرة بالجحيم والنيران وعقارب وحيات وساير ما يجري عليهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا
تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشأه توجه جبلي الى الجانب الآخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او بغيره ببدن طبيعي آخر وانتقالها من بدن الى آخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت بآخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حتى كونه نطفة حيوان او جنينا في رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصّلنا
من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة
اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم حلت نطفة في قرار مكين
وربطت بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى دار هي ارفع واشرف الى ان
تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فيبقى عنده اما فرحانة مسرورة مخلدة ابدا سرمدا مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونة متالمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك الى الله تعالى
وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تعالى في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان
الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم تعم
ابصارهم الباطنية عن ادراك حقايق الاشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد والاعتزاء وحجب الهوى في الدنيا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء **تمثيل** في مثال البنية الانسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلات في البحر من فيها من القوى النفسانية والحيوانية العمال
فيها المسخرة باذن الله المرتبة في امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح
الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التي نسبتها الى السفينة
نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شيء من اركانها ويختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الانسان والآلات اذا فارقتها
النفس لا يتهيأ له الحس والحيوة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم يعدم بعد شيء من مواد البدن والآلات واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تفقد السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها
مهملة تعطلونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يفقد احد من القوى والكيفيات
المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما وهذا يبطل
التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداده فان
المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الحافظة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة فهو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين اما بفساد
من جهة جرمها او انحلال تركيبها فيدخلها الماء وتغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد
لقواه من جهة غلبة احدى الطبائع من تهاون صاحبه به وعدم علمه فلا يبقى للنفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتعوجت بنيته
وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آلته كما لا يبقى الريح كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوبها غير معدومة
في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية بعد هلاكها كبقاء الريح في افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية
فهي بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهائلة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع آلاتها حمله فتضعف الآلات
وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن عن حملها وانحل تركيبه وجفت آلاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فانا لنتحقق عندنا ان الحرارة الغريزية في
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر آثارها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وكذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدي الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغايات

الذاتية ههنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخرج عن امرين فان كان من فيهما عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق الارتحال الى دار المعاد فاذا الهم العالم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعل الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة هي نفسه هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه العاقل المدرك الحساس المشتهي والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وابعاده وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤوا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسألة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيئا كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص بها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سنذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يحصل وجوده وحقيقته الا ان يكون له تمام اخر به تتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها تنفعك هذا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا لو فقدنا للساعي ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متحالفة وان كل من حيث هي هي لا يصدر عنه الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتأثر من المؤذيات ولا يكون القوة المدركة مباشرة مما تاثر عنها تلك القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون مانعا بعضها عن الفعل وتارة تكون معينة اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الملائم اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل

يحصل

بينها وبين هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسمًا او حالًا في الجسم او لا جسمًا ولا حالًا فيه والقسمان الاولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئًا واحدًا لا يكون جسمًا ولا جسمانيا فهو النفس قوله هذا الكلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان للاحد ان يقول ما تريد بكون النفس رباطًا لهذه القوى فان عنيتم به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس العاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله الى ان العقل الفعال عندكم مبدء لوجود جميع القوى الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلًا لهذه القوى ومبدء لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الله الحكمة والنعمة ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهر او احد الهوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش في الصماخ وايضا يلزم ان يكون الانسان انما ابصر وسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار واسماع بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء من ذلك الشيء عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت الف لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الامر على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا باعثا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب بصيرورته جزئيا لتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا تمام ما يمكن ان يقرر كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شأنه ان يدرك على وجه كلي ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ظاهرا انه بريء من هذه الاثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وتغير بالشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات وتعلم ان الذي يدرك الكليات ما هو بعينه يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب كذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت واولاده وعبيده واماءه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها وفي معرفة الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله آدم ع المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة والوضعية والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا مفهوم بعض

من الانسان الوحشي ليس كتفرق الاتصال وبعضها خارجة للنسبة كالالتيام ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم
النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما فلها حس واحد مشترك ليسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب
وينما لم ويلتذ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في
مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة
بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني بجميع اعضاء عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة
المعنى والحقيقة فله وجه عقلي وراس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس
في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة
التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة منها لفقد الوضع لان عالم الجسم عالم
التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك
وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المفرقة المتشتتة في مواضع
مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية
والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين
النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة الى مواد
وآلات جديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتاثر منها او ينفعل ويستكمل
بسببها واما النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال عن خوادمها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا ليس لها
جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والخيال
وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها
اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة
الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا
لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما يزعم نور الحق عليك من افق سمائه حسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال لما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا
لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها
تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو
القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا
الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى الصواب اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عند ما يتصرف في الغذاء وغيره
ولعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط متصرف تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص والاوقات ببطلان استعداد مزاجي يتطلب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في النبات ويقع مع قرب
الامكنة اختلف مزاجه للاختلاف لذا اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون في مزجه الاوقات من العمر تحلف بها
استعداد التاثر عن مبدء واحد بآثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما ان مزاج السن اقتضى بطلان
النامية بعينها مع بقاء واهب لنامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدء النمو شيئا واحدا هو مبدء افاعيل اخرى
وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

بالآلات

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعالة اشهى قوله بالفاظه وفيه
ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندنا
حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائها الى شخص البدن الحيواني
الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان
اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه ولعوارض
الشخص وعوارضه وان الاولى لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة
وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها
ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطردة وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال
مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة
استكمالات تعرض لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قواها
عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله من ان السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما محكما بل العكس اولى فان
احوال الانسان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشئات
الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشئات العقل فللنفس في كل وقت بجوهر اخر يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت
تابعة لمبادئها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدأ بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل
الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ
والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال
لا يصح صدورها الا من واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وفاعليتها وهي قاعدة وبطلان انكاره للصور والقوى
حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق
فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والاحالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدأ للكل وان كان
صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوى الساري
في الدهن والماء في الذبول وغيرها في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على امر مستقصى
في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية
واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وله
الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي باعضائه
وهيأته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في
الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه
البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي وله في ذاته هذه المشاعر والقوى
والآلات من غير نقصان وعور لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والا لشاهدها كل سليم الحس ولمس
كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب الباطن واما ان تلك القوى والآلات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل
بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس وبتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور
هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدأ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة
على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول تصريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال
ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكني اعني
انه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان
الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نزرة

لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان العالي حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان
الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه في الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث
حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار من جاء من المتفكرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي ومن في
طبقته لفي ذهول عما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد
وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في كل انسان ثلثة اناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان
هذا الهيكل الادنى بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال له وهو المحشور اما في زمرة السعداء
واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر فالانسان النفسي له الآلات حواس
بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها الا ان الآلة الطبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصور زائدة
حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في تضاعف الصور الادراكية فله
بذاته لا دراك المبصرات بصر ولا دراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس
وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زائد من صور القضايا
وهو الشهوة لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط
في نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان
اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحساس فصل جسم والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في
الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل والجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي
كنسبة هذا الحيوان اللحمي الى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الادنى لا يشبه
الحس الذي في العالم الاعلى وان الحس هناك على المحسوسات التي هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى و
متصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة
في العالم الاعلى وفي علم الله الازلي كما ورد في الحديث النبوي على قائله وآله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم
انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يصف هذه الحواس الباطنة الاخروية بذكر الامور العا
عن هذه الحواس الداثرة حيث قال في الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت
لي الارض فاريت مشارقها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فاحس الجلد بردها بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه
ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان النفسي المتوسط
بين العقلي والطبيعي واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيرها بوجه فان مقتضى الاول افادة
ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها الذي هو هذا
العالم ويدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا في مباحث الابصار من ان المادة
ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن عوارضها موجودة
في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة **فصل**
في التعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف
النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرفة اولا الا في الروح
الذي قيل انه مخلوق من لطائف الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثائف الاخلاط ودرديها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى
البرهان اذ درجات الوجود متفاوتة مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة ففي الحيوان الواحد
جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي في الشرائين وجزء هو اكثف اجزائه هو كالعظم في الورك وما بين الطف لطيفه واكثف كثيفه
وسائط متناسبة قد يتصل بعضها ببعض كما في طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير الحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا
شك ان الطفها اشد فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثال الروح الغريزي مؤثرا بالحبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الذ

ثم الانعكاس

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في اعمها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان يتصور التصعد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان في جسميا نية جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى المحيط و جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفة واكثف كثيفة وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت الاثار على ان الطفها ذاتا ابعدها تفعيلا واكثفها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الصفاء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل بهما نوع طبيعي وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وبين ذلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالروح المثالي بين الروح النفسي والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب ابطال قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والبخار الطيف ايضا نامية بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب الصرع والسكتة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاءة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا من تعلقها الكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وسائر الاعضاء يكون متعلقاتها بواسطة ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة سائر الاعضاء ووجهها هو القلب والدماغ وعند الاكثر من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه اخر ملك البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح العريزي وايضا الحركات الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن ما ورائه اصله لزم احراقه عند احتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدء لا من الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول لمانع ان يمنع كون منبت الالة واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا للالة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الالة الى العضو المستفيد في بادئ قبل الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومدارك الانسان ومقامات قواه التي بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول

فصل في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية فيه والداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة ومعاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع ان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة موضوعة واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه ينشعب الى حروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان بسبب التنفس المضطر اليه لترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا يثبت ولا يدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في صلاحه من الاعلام فهي الاشارة الا ان الاول منهما لا انها لا تهتدي الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان
يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤونتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم
قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجبلت الطبيعة للنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات
الاخرى فان اغراضها طبيعية او قريبة منها وملابسها مخلوقة معها كالاهابات بالشعر والنقب والكهوف فحاجتها الى الكلام ومع ذلك فان
لها اصواتا مناسبة لما في نفسها من شوق ودونه واعلام يتصل بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة
تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملائم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور
التي يحتاج اليه الى ان يعرفها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع ما بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك ورد
اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنائع العلمية الغريبة واما الحيوانات الاخرى فهو
الطير وصنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة
من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج
فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت
فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان تتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما
او يقع لها الفرج داخلا لحادة الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور هذه الصنعة العجيبة مثلها عن تلك الحيوانات من تلك
نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها و
واكثر فائدة تلك الصنائع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كان له الصفوة والعاقبة في وجودها وجود نوعها وبقائها
وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكتسبه انما يرجع مآله
الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية بشخصها والبقاء
العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية تسمى
بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه ويتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من
احدهما والاقدام على الاخر ويكون في نفسه لذلك عادة من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فانها
ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل هيئة
نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص
وكذا نشوه عند امه من اول صغره والفه بها صار الاحترام الالفة يزجره عن الشهوة الى امثالها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب
كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية
في نفسه يسمى الخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى
هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستيطان فليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون
فيه بل ذلك ايضا بضرب من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بالمطر فانها اما
ان يتخيل ان ذلك موذ يكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا ضرر به ويوذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و
بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما يصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعي تدبيرا
كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت
به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا
العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او
خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو احص
الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

المعرفة

معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه حتى يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق باخلاق الله تعالى ففي الجملة من خواص الانسان صفات بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية بعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضاً في عمل فان من اعتقد اعتقاداً كلياً ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً اولياً فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للانسان اذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح وما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رأياً في امر جزوي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضاً لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكام قوة اخرى في الحيوان او يكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروى وينتج في الجزويات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راى وظن فالراى هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الآخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما يتبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الآلات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردناها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملاً شافياً يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وافعالها وانفعالها لانها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضاً لمن له تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة المجرد دائماً المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل استكمالاً جوهرياً من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن كما ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقد مر ايضاً ان نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلاً بالفعل وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها وابن صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة

بالفعل لها سواء علمنا بها غيرها او لم يعقلها فهل ذلك الا لتفاوتها في الوجود واستكمالها في الجوهرية واستعدادها في الكون وترقيها من ادنى
المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبي وترقيه الى كل مقام واستكمالها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه
الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل ع وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فاين مرتبة البشرية كما قال تع قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل **فصل** في اوصاف النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرذالة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات
الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلها اعني الضعف والخسة وهذا الشيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود وان
شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة
فالنفس القوية لا تتناهى الوافية منها بصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس
الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها واذا انصبت الى
الاحساس اختل فكرها واذا استعملت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اوصاف من الادراكات و
التحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا
الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل بالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني
كما لاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادئ المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا او الاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول
لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار
اليه بقوله تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا
تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما
ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوة مستعبدة
قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة عن جرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم تتركها بل الشائق التارك
اسوء حالا وادنى درجة من الشائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه في الحال واستعماله لمعرفها ربما يزيل
عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة
وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته
البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون الالهي بقوله من قوي
في قوة الطبيعة وطاعتها والانس لها صار في قوة العقل وطاعته واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن المادة
فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل
تزكية النفس عن بعضها حتى يزكى عن جميعها ولو تركت البعض عالما عليك يوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو منها الا من اتى الله بقلب
سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي ص بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان الانسان صورة ظاهرة
حسنها بحسن الجميع واعتدالها وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع وكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة
والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة
التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها واحسنها ان يصير
بحيث يتيسر له الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت
هذه القوة واعتدلت من غير خلق ونقص حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها قال الله تع ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال تعالى فيهم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة
فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير
انقباضها وانبساطها على حد اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

بمنزلة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة والثانية منزلتها منزلة المنفذ والممضي لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكون الحركة والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان مالت الى طرف الافراط تسمى تهورا وان مالت الى النقصان تسمى جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستنشاط والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالجمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن ونقاء الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخبايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه مجامع الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير وخير الامور اوسطها وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد ما لم يتم مكارم الاخلاق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد على الاخر وقد يفترق لوازمهما اما ان كلا من شرف النفس وقوتها قد يزيد على الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة ويرى حياتها في ذلك موتها وموتها حياتها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن هو ان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف فلا يتفقان في اللوازم فكحب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس هو اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات او فواتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لخستها والخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلاثة الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في الادمي البهيمية فتغلب عليه الشهوة والشره في الصبى ثم يخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فتغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والعصبية الى ان يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين فيكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسل في الشهوات ما لم يطأ ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصار من العاقبة جنود الشيطان مسخرة كما سبق التشبيه الى المدينة فيحتاج الانسان حينئذ مع الله وجنوده الخمس وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت للقوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدرى نفس باى ارض تموت **فصل في كيفية ارتقاء**
المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم كالانسان
مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هى انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهى من حيث هى هى لا تقتضى
التوحد والتكثر ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث
الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على
ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما زعمه الجمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها الشخصية وجود آخر
وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجى المستلزم لقدر من الكم
والكيف وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادى لكن لما رأوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها
غير وجود الماهية ولم يتفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافى ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها
العقلية التجردية كذلك لا ينافى وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصى من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال
التدريجى كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما رأوا في كتب اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما تحصل
بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود
ويتبدل الوجود الى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادى يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين
معين والوجود الحسى وجود صورى غير ذى وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة
لهذه الصورة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالى
فهو وجود صورى غير مشروط [illegible] المادة ولا الادراك الحسى الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على
الكثرة واما الوجود العقلى فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالانسان
العقلى المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلى والبصر العقلى واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية
على وجه لا ينافى كثرتها في بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلى قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة في
الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية
مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس سائر
الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع آخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر
النوعيات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانسانى اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعى وبعضها نفسانى
وبعضها عقلى ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجى ينتقل من بعضها الى بعض
اى من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف بما لم يستوف جميع المراتب التى يكون للنشأة الاولى من هذه النشآت الثلث اعنى الطبيعية
والنفسية والعقلية لم يتخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدأ طفوليته الى اوان اشتداده الصورى
انسان بشرى طبيعى وهو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون آخر اخروى نفسانى وهو بحسبه انسان
نفسانى وهو الانسان الثانى وله اعضاء نفسانية لا تحتاج في وجودها النفسانى الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت في المادة البدنية
وجودها الطبيعى فان الحواس في هذا الوجود متفرقة محتاجة الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع
الشم وبعضها اكثر تكررا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهى اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو منها حيوان وان كان في
غاية الخسة والدنائة قريبا من افق النباتية كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفسانى فانها اشد جمعية من هذا الوجود يصير
الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففى هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب
وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك من الاعضاء وفى العالم النفسانى مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفسانى الى الوجود العقلى وصار عقلا
بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلى وله اعضاء عقلية كما اومأنا اليه وهو الانسان الثالث هذا
اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلى وبعده النفسانى والثالث هو الطبيعى كما علمنا

المثالى

المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في العالم النفسي والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسمي الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا ان في الانسان الجسمي الانسان النفسي والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكنه اعني انه متصل بهما وانه صنمهما وذلك انه يعمل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفسي وذلك ان في الانسان الجسمي كلمات الانسان النفسي وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسمي كلتا الكلمتين اعني النفسي والعقلي الا انهما فيه قليلة نذرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الانسان الجسمي كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام بعين مرتبته هو بعينه الوجود بلا الذي هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الانبساط والاتصال وقبول الاثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان ههنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والاخر ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلي صار شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردي يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصل الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وساير ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا تسري الحيوة الانسانية فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم لكل ادراك صنف من التجريد وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد بالمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى الاخرى ليس الا تبديل نشاته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس ان تسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها الى انه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان لقوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى انسان العالم وليست تلك المحسوسات اجساما ولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صارت ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ويصف تلك الحواس فاقول انها عقول ضعيفة ويصف تلك العقول فيقول حواس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى وقال في موضع اخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات القوى على الافعال التي في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق وانما صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة فلا يسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا آخر وبقيت على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها ادون وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلام الانسان وافاعيله ولا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة ندوة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا و للانسان الاول الحواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس لا تنخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويفعل افاعيله بارادته فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انها اذا صارت للنفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحسية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولسنا نقول انها انحدرت من العلو لكنا نقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحسية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاستنارة كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو منه المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها لان في الانسان الآخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان الاول كلمات الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول ههنا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها متشخصة منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان كل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود وآخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذي بعده فاعلم ههنا ان كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين هو الواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل

التجزية

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لا انها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك
اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة
النفس الحساسة في جميع الاعضاء دون الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المتفرقة
هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن وبسبب افتراقها في البدن انه لا بد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل
العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس
في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء صالحة لقبولها ولهذا
تثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها
منه فاذا هيأت النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة تعطي الابدان
القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى الا انها الا انها
علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها في ان
يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا بغيرها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم
كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها البتة في البدن انتهى واما الاشكال في ان المسئلة الوجود
كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما يحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني الذات
فنسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحدة من القوى السافلة السفلية يحفظ هويته المتجددة بهوية
ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى مرتبات الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في
اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل
اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم
بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع حصول
المدرك ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك
بالسابقة الامر اللاحق ويحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم
البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى
ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان تكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوة المتجزية
مثل الحساسة فوقها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط
الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها بآلة جسدانية وحدها بينها ولذلك صارت الحواس كلها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي
اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
في دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينفع في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد
كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي تحير عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار في تحرير تبدل الذات لا يلزمني جوابك لاني
لست مسؤولا عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية
ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات
والمشاهدات لا تحصل الا بارياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها
الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم [illegible] كشف ونور باطنه وقريحته

عبد الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فان له الجمع بين الرياستين وتكميل النشأتين فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن مهيته الى مهية اخرى فلو تحرك زيد مثلا في انسانيته لزم عند حركته من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات وان المهية واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها في مباحث المهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل الصور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في تشرمد الافلاك والكواكب في ذواتها باشخاصها مع صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض اسئلته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سأله قائلا لو انعم بشيء ثابت في سائر الحيوان والنبات كانت المنة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل تشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس وتتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات او لعل هناك شعورا ما بشرائط بها الاطلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت مما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده لذاته لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك قوة جسمانية ان هذا الشيء مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فلم لا يجوز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالآلة الجسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب عنه بان من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان نحتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا الجواب غير نافع وكلام مختل فان الاشكال بان الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم ونحوها فالجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد ان تكون قوة جوهرية غير حالة في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يحمل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب بان معنى صار ليس انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة من حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر هيولانية العقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة مرحلة مرحلة من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل ويتحول ويتنقل في انحاء هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الهيولانية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من القدماء الماضية في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سئل عن اشياء الى ان قال هذه المسئلة فاستجبتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي تحرجت عن جواب بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعله اقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب وانا لم يكن ثابتا كان تميزه لعين بالنوع

يكون

فيكون بالعدد ثم كيف العدد اذا كان تاسيسها في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متحققا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم محفوظا على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر في
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى آخر مدة بقاء التشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي متشابهة على السواء فليس كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الآخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء ودفعة هو آخر بالتشخص متصل بالاول اولعل الاول هو الاصل يعيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه اولعل
للحيوان او النبات اصل غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا اولعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة اولعل النبات لا واحد
فيه بالتشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل ووقع اليها ونظر في اعطافها رجوت ان
ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا عن تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على العجز عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لها عنده حال العدم في مادتها الجسمانية وتم
اذا استبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على التحقيق في ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصل غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية
ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشأة الآخرة نشأة ادراكية علمية والنفوس العقلية قولها بادراك
العقليات والشيء لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشخص واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
ما دراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما ان في هذا العالم لا يمكن وجود امر بمجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في اسهل غرض وايسر غرض وهي الحركة الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها
وليست باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في جوهرها الا في امر خارج عن جوهرها ووجودها غاية الخروج كالاضافات
وكيف يتوقع عند العارف البصير ان يتحرك جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالم النور الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
وضعية مع ان عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نسبة النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالملك والربان حتى اذا زال عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا آخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مراده على الوجه الذي صرح به بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
ترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان تكتسب علم

بعضها من بعض بل انه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل وقيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذ له علمها اضافة المبدء لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشياء المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولتعقل البسيط هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه اذ هو مبدؤها والمثال في ذلك كما نقرء كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب فتقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم ويمكنك ان تاتي به على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفسي هو بالتفصيل انتهى كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكر ذلك الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفسي الا بان المعقولات ههنا مترتبة ترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها ههنا مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي ولم يتيسر له حقيقة معناه وانه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لان ذلك مما [illegible] المثال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنهجه انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب تعالى بالاشياء بناء على زعمه انها امور منفصلة عنه لها مباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تعالى فاذا لم يكن من اللوازم كان حصولها عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فجعل علمه تعالى اعراضا حالة في ذاته متعذرا بان ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من الزلات والقصورات انما نشات من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفروع المنطق وموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في غمرتها ولهذا لما سئل سقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة راس الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وذهنا ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية بعد ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد منه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين اليه تعالى في اول الامر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى مع الاشتغال بامور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض من رسائله الى تلميذه التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من هذا المعيد من هذا المفرغ من الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر في مخالب الغير فما ادري كيف اتخلص لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما اتخطف من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة والاهوال المتضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن وميض يحيي قلبي ويثبت قدمي اياه احمده على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر انتهى قوله فرضا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار من الذي صرف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف محللات ليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق وعائقا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاء لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في ماهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

اللذة لانه كمال وجوده فيكون كمال لذته بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا
ولما كان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرها من الحيوانات
فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم
والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية
اقوى من القوى الحسية ومدركاتها اقوى فلاجرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم والنائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود
الذي هو اصل كل موجود ومفيض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها
ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود لنا قصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل
الى حقيقة الشيء الملائم والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروائح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات
القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما
لذة الحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتنافي
لتضاد وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات
فان الصور العقلية اذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل
وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتفطن به وجد تلك البهاء والجمال في ذاته فرضا مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الاول
فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء ما تكل الالسن عن وصفه ووصول سبب الالتذاذ
الى هذا المستلذ العقلي اشد واوغل اذ لا وصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدأ الاول بذاته و
للذات المقربين بذواتهم وذات مبدعهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة
الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات مادمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان ولا نتصور
من ذوات المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء ومهيته ومعناه غير حقيقته ووجوده و
هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشاة الاولى منشأ الحضور العقلي لما مر ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات
اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المطيعة فالنفس اذا توصل اليها باكتساب
العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق فاذا زال المانع الخارجي
بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وسواء عليه فيكون مجرد المعرفة باللذات العقلية
سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة
فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب ضيق وجودها وضعف
حضورها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر وكذا الحكم في القائم به من الصفات و
الاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها حية بما هو كونها جسما بل الحيوة لها بسبب
امر آخر يطرء عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له ولكن ليس كذلك واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس
بممتنع ان يكون نفس وجوده بعينه حيوة كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء
حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثية كما هو طريقنا في باب الوجود
وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والنسبة في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر
الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام هيهنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران
والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وبعد تعلق
الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين قارفنا البدن كان اشد لات

حضوريا لذاتهم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس في القابلة مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بديهيون الا والعقل منا مشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك رؤية عقلية فكانت الا
نحو تاما العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذة بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي الخالص عن شوب
العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال يحاذيها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال فاذا انحطت عن شغل البدن ووساوس الوهم ودعاية
المتخيلة او نفع الحجاب وزال المانع الخارجي دام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة في
والحجاب اعني الداخلي والخارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس وهيولانيتها وغوصها في البدن واتحادها به فيخرج وجهها من القوة الى
الفعل وصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة مصقولة
فيخرجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا وتوسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤلفة
والنغمات المطربة وللخيال تصور المستحسنات وهي اما مثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بصدور افعال سابقة اليها
محصلة اياها وهي التوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان التوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تمد عنها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها وتنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأمر وتزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب الانفعال كل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تارة بسلطان الله
وملكوته وتارة تسلم للبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسليمها له انفعلت
عنه انفعالا قويا وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده
وكف اذاه واذا تكرر منها المراد استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف متوترات

والاوساط

والاوساط مجلاؤها فانها في حكم اللاامور فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كانت غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصور للمعقولات والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا تقاس هذه اللذات الى ما ينالها الحس من اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه ووجوده الذهني وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف ادراك النفس لها اما لعودها الى البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس لغير المستيقن للبعض والا فهي اقوياء الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد دفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا اشتغال فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في هذه الاخرة كما ان في هذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم وان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروفا لها الى التخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الموعودة فينجر الى مشاهدتها بعد دفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة السعادة بعد المشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في جوسنا الدنيا وآنست لذكر الله ووجدت بفكر صفاته العليا وافعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه على البنى نظام واحسن ترتيب على اشاق ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان نيل السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدر ابعد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على ابرع وابلغه كما وقع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يتحرى بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب لا على وجه التصوصية والتحديد ان يكتسب ههنا العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به ويخصه ويعرف انه عالم بجميع الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف بعد رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمدبرية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته الاضافية راجعة الى الموجودية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تنعدم وملائكته العلوية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العلمية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعودة وان الوجود مترتب من الاول الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان ويصل الى رتبة العقل المستفاد وانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والفساد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او يشتد كيفا كانت سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان ذو همة يحب يعلم من احوال الوجود امورا يقصر الافهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد والشكر ثم انك قد علمت ان التعرف والشقاوة

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها وتدبيرها فليس لها بحسبه الا الاغتباط لا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والوجين والصفاء عن الكدورة والرذيلة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد في الصلحاء ضربا اخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود الى شرحه **فصل** في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمالات ولا لمحبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع اخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا واصحاب الشمال المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية والفريق الاخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشاة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فصاروا ناكسين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والالات التي يلتذ بها فعاقبوا بالهيئات الردية وحبسوا خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد نوديت مبادي الحق فتغافلت وتعوقت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الالام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم في الدرك الاسفل من النار مقاعدون فلا شك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب في الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام محجوب عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران هما بابان عظيمان من ابواب العلم والاعتبار محرومان عن جدواهما الاسماع نعود المعنى بهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية محجوبون في بحور الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب مبتلو النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والحسد والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك اراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حصلوا مع شرارة النفس قوة الاستعدادية وعلوما ما موسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الاراء والعقائد ام لا كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيران ملتهبة في نفوس معتقدها وحرقات مشتعلة في قلوبهم وايلامها اشد من ايلام هذه النار المحسوسة كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها عليهم موصدة في عمد ممددة لانها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها تنشا سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسنعيد شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد انشاء الله والكلام في الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية من الحسد والرياء والجحود والانكار للمعارف الحقة الحقيقية فبسبب الشقاوة التي تحصل من جهة الاولى ان هذه

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا اذا كانت مانعة عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بمضارها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الاخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بالامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتتاذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذى عظيما وعذابا شديدا لكن بامر مولمة ومرض اليم ولم يشغل شاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا نزع عن ذلك الحس به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها الشدة وينبغي ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المومن للتاركين العلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسبين فوق لنفسه البهائم بانه عهد فيه لنكسب العقل بالفعل اكتسابا اما فقدت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ الى الابد معه ووعليه فهنا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمنافر من تفرق اتصال بالنار وتجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل هذه الدنيا بسبب ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة لها وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التي يحصل المدركين ويسخرون منهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلائقها **فصل** في سبب حجاب بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المسخرة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى الصور والملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يقوى كنفس الصبي فانها لا ينجلي لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويتشكل ويصيقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها كالكدورة الشهوات والتراكم التي حصلت على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها لقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرآة وخبثها وكدورتها المانعة عن ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة التشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت نفسها غايبة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب فعدلت عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بتصحيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهم الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد حسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

بحجب به اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتأكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسبابها العلمية وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر في المرآة ويعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقائق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى في نفسه جنة عرضها السموات والارض بل يرى في ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك العالم والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقائق العقلية وهو الاسرار الغائبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة الملك في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس الطهارة والصفاء و ليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله والم وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم

فصل في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول للشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء ما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو مما من شأنه ان يصير صورة له في وقت اخر الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن مقنعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مرتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب سلسلة الاثر وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخروية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الاسباب هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة المكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال الحق

[illegible]

على ما مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلا بد في وجوده الابتدائي ووجوده الانتهائي في قسمي تنزل الموجودات في الابتداء
واليه تصعدها الانبات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول
الفعالة اظلال لوجوده ووحدانيتها مثل لوحدته فسعتها وجمعيتها انموذج لسعته وجمعيته فانما هي وسائط صدور الاشياء عن الحق
ووسائل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه
لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان ونيل النظر فيه الان لا من حيث
كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل
بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات
متى شاءت فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
وكلما خرج من حد القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر مخرج منهما اليه فهو ان كان امرا غير عقلي كجسم او قوة جسمانية
فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما
ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة الى الفعل ويجعله عقلا بالفعل فينقل
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي و
من سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار
فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك
القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود
سبب تصير به النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي فالجسم
لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وجسم حتى يجاورها او يحاذيها
جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية واما القرب الوضعي
والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول تعالى
فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه
من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية
والصور الالهية لانها علوم تفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الحادثة كما مر ولا شك ان ابعدها واسبقها في ان يعني بتكميل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روان بخش
وفي كثير من الايات القرآنية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء ع يحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى
وقوله قال انبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالات النفس العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصل
في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور
المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر
الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل
ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في
العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال
وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحذائها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل
اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصيرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية
باصرة مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحذائها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما اطلع على النفس هذا النور القدسي واشرق صور

[illegible]

على

النفسانية

عليها وعلى ممدكاتها الخيالية صارت القوة النفسانية عقلاً وعاقلاً بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ورقائقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انساناً عقلياً اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية والحاصل انه صارت النفس عقلاً يصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضاً لما مر من طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اطوار وشيء من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يتكون في وجوده كما لا يتكون في البيضة وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداؤه ويعرف صدقه لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون مع جميع الخلق وهم لا معه بامانى وما ترجانى اذ ان سماعه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا به علة ما ليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المرضية كلها تزول بخواص حبه ودياشة الارض واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعوداً ونزولاً من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو مما لا لون له وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه فهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقايق والاسرار ومستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان المعلوم والصنائع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون ندیدستی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را كل من تعوذ بريشة من ريشه يجوز في النار آمناً من الحرق ويعبر على الماء مصوناً من الغرق بل استعمال جميع الخلق باتخاذ كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بل بتائيد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً دون ما هو مضاد للحق كالتي هي هيولانية محضة ولم تحدث هيئة عقلية ولا علم اولي ففي بقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافروديسي وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضاً مال الى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشأة الاخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازماً اضطراراً لان وجود الشيء في كل نشأة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشأة التعلقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور الحسية هنالك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا الى اسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلة والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيآت بدنية ورذائل نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها الجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضاً ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر ان الوجود لذيذ بان حصل وكماله الذ وهذه النفس وجودها لها لا لغيرها لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او مشوش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التاكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمية وتخييلية ولعلها

وسمعة

يسمعث من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لديهم
بهيا وهذا احد الاشكالين في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسنبين
الله على مسالك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفا عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفهم
انه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها
والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفسهم انها نفس بدنية لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع شوق
الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية
والحيوانية للعدد الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس ايضا لذلك
الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخييل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان
اعتقاده في نفسه في افعاله الخير وموجبا للسعادة راى الجميل فيتخيل الخيرات وقبح وسائر ما كان في اعتقاده للاشرار قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
البدن وانه لو جاز ان لا يحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه ملازمة النفسانية وقال واضداد
هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون ما يكون لهم من العقاب للاشرار واما حاجتها الى البدن في هذه السعادة
والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بآلة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله بانضمام ما هو
جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون
اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد
فيه بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ واتباعه في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين وفي كيفية حشر السعداء وجحيم
الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب
النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزم من المفاسد والذي نذكر هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد
عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية لان مثل
هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل
شيئا فشيئا ما يراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في دائرة نوعا انسانيا بل حيوانيا لكونه موضوع
الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ والتزم هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية صار هذا الانسان
منسلخا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب
او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات
لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع
بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا له اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته الجزئية
سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلة لها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الحامل لهم القول
به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء
الحقيقيين يتلذذون باتصال ذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي و
الاتحاد الذي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس وصاحبه
غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفا وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفا
كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ
من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة
هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سببه من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت
لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقاديا او خلقيا تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم وهي قاصرة
عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجداء بل باطلة في نفسها كما سبق وسنعلم حق القول ولنا الكلام فيما سيجيء عند تجريدنا البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم اعلم ان الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله من بعض العلماء وهو
ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن واجود مما ذكر في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من
مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في
هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو
كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في
الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ما يشتهيه بالبال الا ويوجد له في
الحال حتى يرى واليه الاشارة بقوله ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم وفق
للشهوات اولى ولا يفضي تنبيها في الوجود لخصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه
من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات
عقلية التي ليست محسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما
رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكأنه ماخوذ منه وان هذه
المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء
مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا بان
هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة
التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا
ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشأة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن التراتبي الكثيف الظلماني ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير
يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرانية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه
فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا أئذا كنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون ووجه الاستدلال بها ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل
الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطلبة فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه
اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف
يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله
افرايتم ما تحرثون اانتم تزرعونه ام نحن الزارعون ووجه الاستدلال بان الحب اقسام من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير مدور
ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فبالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان
احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها
فرقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها يتشبث بها في الارض وكذا النوى منها من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله
مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما
في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب
الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون اانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون ووجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم
ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويجبره ويبطل الخاصية ويصعد الذي من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الاجزاء الرشية
المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المتوثنة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض
الجرزة وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون اانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون ووجه الاستدلال
ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجرة الظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله
في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن
تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه نهاية فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات
النشاة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن
معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنافرة لها ولاهلها كما ستشير اليه ان ما قرره وصوره ليس من اثبات
النشاة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقا
الاجزاء الميتة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض في مكان واحد ويفيض عليها صورة مماثلة
للصورة السابقة المنعدمة ويعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا
العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا
عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هنالك والروح قائم بالبدن الطبيعي ههنا لضعف
وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطبيعية والدهرية
هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية
وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة
او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع
حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليست من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة
شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب القلقلة والكلام واهل
المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية
وتخليصها عن هذا العالم دار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل الا

بجذبه

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها ويدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه
الايات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو اخر من الوجود والهداية الى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلايق وهو مسمى بعالم
الغيب فهذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجسام وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما
كان اثبات نحو اخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك
متعصيا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وايضا لانهم بهذه الاجسام وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضادّ
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها مع اعراضهم عنها وعن اياتها كما قال تعالى وكاين من اية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن راينا كثيرا من المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمازت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجسام وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الاخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القران العظيم ذكر الايات الدالة على النشأة
الاخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الاخرة ويتبرء من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الايات المنقولة ليس ما
فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي مبناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول واهمال الامور فان هؤلاء القوم متى
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها
ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الايات فيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها المعنى الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلنا الغرض الاصلي من الايات المعادية نحو من البيان منهجين تدريجيين في بيان المعاد وحشر النفوس
والاجسام احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدأ الفاعل
ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فالذي في الايات التي فيها ذكر النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة انقص الى صورة اكمل منها متدرجا الى
ما اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال ودين الهي فطري في التقرب الى
المبدء الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الاخرة
التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حد وحركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الاخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الاخرى ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعني الابدان و
كذا غيره من الايات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الاخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فعدا بينها ايضا يكون
بعد تلك الاطوار وسائر الاكوان الحيوانية ما لم يصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى باب القدس كما ان اكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على نهج التناسخ بل على نحو اخر

يعلم

يعلمها اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها الامر خارجي فان ههنا قواطع للطريق وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة بمقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الايات التي يستدل فيها على اثبات الاخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر واشكالا وصورا فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات قابلية فالله تعالى ينبه على ان شان الاصل في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها لم يتخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة والنار والاجسام الموعودة في الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة انها في اي مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها يطلبون للاخرة مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الاخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فلها انشاء اقوى حاصل من الانشاء ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى الغرض من هذه الايات التي يشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور كابداع النفوس وانشائهما من غير مادة سابقة اسهل واقرب الى العلة الاولى واهون عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الالهي والاحرى بمبدع البدايع ومكون الصنائع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تجانسها من مزاج وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج فعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فان هذا شان القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا صح منه وجود الانسان على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فلم يصدر وجوده منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا من الهيولى على انك قد علمت ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسائط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو اسبط في الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموحد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشاة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشاة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل بالحركات من الاجسام والاستحالات في المواد لان الاخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى واسبق الصدور عن المبدأ الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس الى حدوثنا والا فتلك النشاة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الاخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الايات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشاة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكامنة من تلك الارواح فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة

فصل في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد من الاوهام العامية والاراء الحاملية اي من ذهب الى استحالة الحشر للنفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق شيء منهما المعاد وهم الملاحدة والطباعية الدهرية وجماعة من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتداد بهم في الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

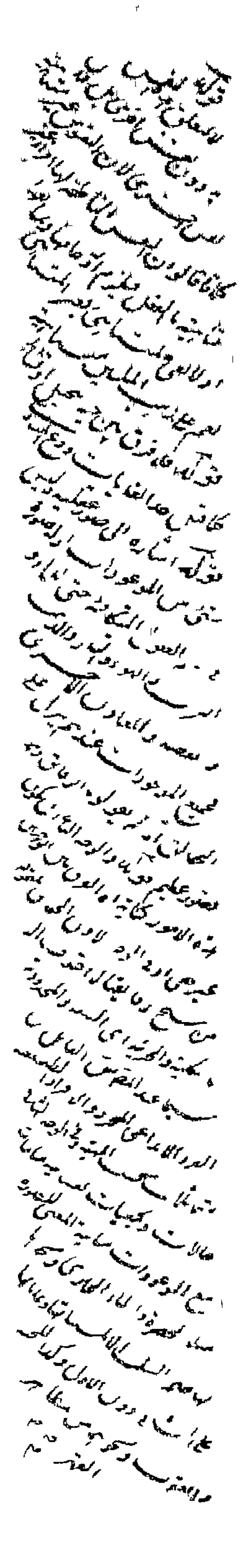
حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة والانسان
كسائر الحيوان والنبات ادامات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنيا ويترق فى هذا تكذيب للعقل
على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول عن جالينوس فى امر المعاد هو التردد و
التوقف بناء على توقفه فى امر النفس انها هل هى المزاج فتفنى بالموت ولا يعاد ام هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المشتهر
بانديا العلماء من ضم اليه هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة
المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما متجزية او غير متجزية ثم حملوا الايات والنصوص
الواردة فى بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التى هى حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد احد
الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شىء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد فى الاخرة هو الذى كان مصدر
الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن اراضى اوهام
الجاحدين المنكرين الحشر والقيامة الا بقلع اصل هو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى له شىء الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه
وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد تبين المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا
فى كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسمانى فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار فى البدن
سريان النار فى الفحم والماء فى الورد والزيت فى الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحانى اى عقلى فقط لان البدن
ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء
فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعى وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة
الاسلام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابى جعفر الطوسى والسيد المرتضى و
العلامة الحلى والمحقق الطوسى الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و
التناسخية الا ان الفرق بان محققى المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى
الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين با
لمعادين جميعا اختلفت كلماتهم فى ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل
واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجد احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن
المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى
أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل فى الجواب العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه و
لهذا يقال للشخص من الصباء الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى
ولا يقال للمجنى فى الشباب معوقب فى المشيب انها عقاب لغير الجانى هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد فى المعاد هو هذا
الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت انه بعينه فلان الذى كان
فى الدنيا وان وقع التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا حديد ومعما يتناهى كلاهما الى حيث يتحد او يصير عقلا
محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص فى الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرانية **فصل** فى احتجاج المنكرين المعاد

احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت فى بدن الاكل لم يكن الانسان
الماكول معادا وان اعيدت فى بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا و
فى الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع فى اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثانى بان المعاد هو الاجزاء التى منها ابتداء
الخلق وهى الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين فى امر المعاد اثباتا ونفيا
مشاجرات ومباحثات فى الحواشى ذكرها يؤدى الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفى الا بالالزام والافحام

فكيف

فكيف يتبين المرام وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان ليته عسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما لم يبرهن على الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر تشخص الاجزاء بتاليف نوعي لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التاليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق التشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل لزوال النظم والتاليف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر بين الاجزاء الباقية باعيانها عاد التشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب مما ذكره بعض اجلة المتاخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تنعدم بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة وان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير لم يخلق من المادة الى بدن اخر لا الى بدن مؤلف من عين مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا محصورة في الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي نحو كان او على نظم مخصوص فعلى الاول انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزء منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب هو ولا غيره من العقلاء القائلين بالهيولى الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفرق انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له محصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا مميزا من بين سائر الانواع تميزا ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدة بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث ان مفسدة التناسخ بالمعنى كما ذكره واردة ههنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد لنفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلة لتعلق النفس حين التفرق لثبت لها تعلق النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها ثم بعد مناسب للقبول اذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدأ الجواد نفس جديد وروح فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة لهذه الاجزاء الترابية المتفرقة من بين سائر الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان يكون لكل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية وهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن الانسانية

فضلاً عن الانسانية فضلاً عن الربانية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا انه لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الاجسام او باجزاء جسمية من بين سائر الاجزاء الا بالنسبة الى ما لها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة فليت شعري ايها العاقل المتأمل اي تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس والخيال عن غيرها من الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتيازا لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلاً وليت شعري بعد انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون ابقاء البدن التشخص في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الابدان لا تعلق هذه النفس به دون نفس اخرى والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه على ما سبق فالمنهج في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة كلها الى ما افدنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي نحكم بصحتها ونعرف قدرها ونوثرها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين سائر الاحجار. **فصل في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم** في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسبما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب وغيرها امور واقعة محسوسة من شأنها ان يحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام في الدنيا الحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات المقام الثاني ان تلك الامور الموعودة بها والموعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا وجود عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها الا انها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق ويتزعج من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ ويتمتع في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتأذى ويلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خيالية وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها ويتمتع بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال اليه الشيخ في باب حشر الناقصين في العلم وبال القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم ونسب الغزالي على ما هو كالظاهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا شيئا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسبما ذهب اليه افلاطن ويستبعد من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون ذوو الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام يجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالجمود على الصورة المتعرف بالتقليد لم يتضح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستحقرون لعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشتهي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية بواسطة النبوة على كافة الخلق بالقدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كما يراها مثالها من صور السرور والآلام وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والاشجار المطرة باللبن



والعسل

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلة بين يديه للخدمة لكان المعتبر عن ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم و كشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور وفيها مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى ثم تبين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بان الحية نفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب الميت

المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وشأنه ودوامه وترتب الاثر عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة و المسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفاسدة والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين ويتبعهم آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هي صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كلها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشأة الهيولانية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشأة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة اخرى اعلى من نشأة اصل الروح ثم نشأة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشأة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشأة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم ان الجهل هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله اَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ الآية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته وما لديه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومبقيها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وانه لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما وان شيئا منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى فلكا عظيمة وصحاري واسعة وجمعا وزينة مثل الذي يراه في يقظة هذا العالم وهي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينهما فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

[illegible]

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يبصر فيه لو كان من اجزاء هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة والصور الواقعة
فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التاثير لذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد واقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور
النامية والمرائية ونسبة النشاة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشاة النوم كما في قولهم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت
الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي
الذي على النظم الهندسي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد
بعد الاستماع مجال للبحث والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار
فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشاة
القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما
يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب
عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الا الجرم بخاري في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد
والزوال والانتقال حسب اختلاف مزاج العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك
الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة
عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس
من الاشغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة
عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجنبة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت
الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن ورطوبته فبهذا الرجوع
اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا
ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه
الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك
فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبحوله وقوته ويصير حال رجوعها
من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشا
اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا
تنظر ولا تتامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لفتورها وضعفها
كما للبلهاء والمرضى او لسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت
ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس
المستعلية عن القيود الدنيوية النافضة عن ادناس المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا
الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم
الاخرة فقوتهم تفي بضبط الجانبين وحفظ النشاتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فتقدر على ايجاد امور صورية ادراكية
يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين بشهود صور ذلك الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال
المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احتجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون
لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من
النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وحلت وخربت البيت وتخلت يصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة
اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعته عن هذا
البدن اضطرارا او اختيارا انبعثت لها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

وبحيرة واعتقادانها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث
الارواح والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان
ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان
وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا
الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله فلما اهتدى اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين
والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والنعيرات في الافعال
والآثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم
حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلايق وجل النفوس والارواح بل كلهم
الا عدة قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت
باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافرودسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد
المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها
والنار وعقودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمايم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب
بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة
الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة
القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين فالقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة
برمتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة
عن ابدانها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مرجعها ومرجعها اما مستقرة زاهرة
في عليين او مطلقة ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وجهتها وابدانها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتقائها
واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى وكانت
طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد
جميعا وهو بمعزل عنها لفرط جهله والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم
يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وابدانها كيف مآلها والى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية
نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال و
العوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الراي في المعاد وتحققوا هذا
يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود
وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشيرة وخصالا كثيرة محمودة في هذا الباب واما من كان من محققي الملتين وافاضل المسلمين فهو
ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا
يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها تقوم مقامها يحشرون ويثابون او
يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الراي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوايف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم
وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على
الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي
التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الآيات ما تدل

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كل آتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان وقد جل كلام الله وكتبه المنزلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة من الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي ومن مآخذ الائمة بين على البعث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت آثامهم ونقصت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقلبون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون خصومهم منهم يسألونهم الاحصاء على القصاص لينجوا من الشرور الايذائية فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير وهوية تسيل اليه الانهار على انه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال اسطاث الفلاسفة النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت بلا هو سعي ولم تستند عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة واما الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوستها وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زائدة عليها وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه آخر في الموافقة ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما يرتبط بذلك من احوال الآخرة بمقدمات نقية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

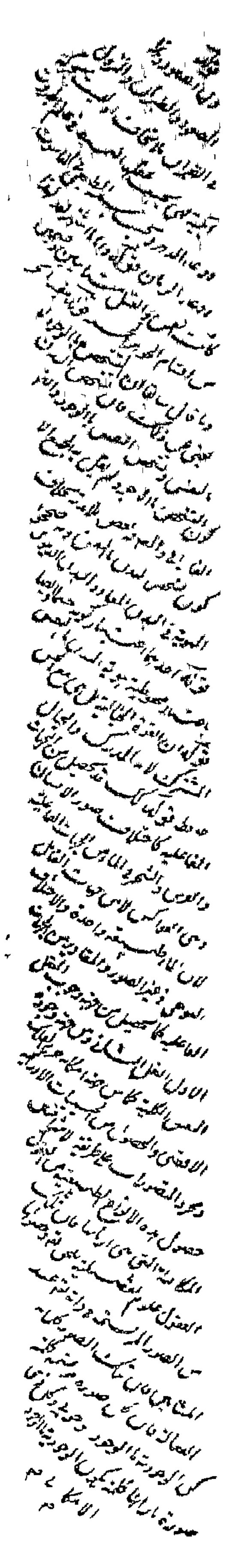
الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات تدرب بها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها ولجمعها لئلا يذهل عنها ويقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا يحاذي بها امر في الخارج بل حق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عن غيره هو عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها واشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

[illegible]

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جزء لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و تركيب بمصنف عرضي او بمشخص زايد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات مختلفة بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة الاصل الرابع ان نحو الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى ان يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اى وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد فليس شئ من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على التفصيل بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشئ وامكانه وموضوع انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشئ بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالنقص محتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق في الانسان هو اصل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في تعريف الحدود واما دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها واجمالها فاذا نظرنا اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردنا تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها لذاتها من غير انضمام شئ اليها وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الوجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا القول فيهما ايضا من الموضع الذي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس يلزم ان يترتب على الاخر الاشرف ويلزم على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شئ وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق عالمه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم ثم هو يتدرج في الكمال حتى تستوفي في نفسه اي ذاته هيئة الوجود كله فيصير كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو حسن الطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله ومنخرطا في سلكه وسائرا من جوهره وتوضيحه ومما يتبين ذلك ان المدرك لجميع الادراكات الحسية



والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى
مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها
المنتشر في الاطراف والاكناف فذاتها تطوى بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت الى صيصا
المواد والاجساد كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدته فمن هذا الاصل تبين
ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوى الوجود الرابطي والاستقلالي
لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه
انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت
اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في
المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات
واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في
طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع
ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء
روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بقدرة ربانية وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع
اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير بطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند
الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في
نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني
محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم
لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد
مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذ بشرط التجريد
ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض بكل من هذه الامور محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه
بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا
العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات
المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب براهين ساطعة وحجج قاطعة كما مر الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية
ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا
ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعم الرياضيون ولا باضافة علمية
تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان
الاولان فابطال كل منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وحججه
وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخر الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق فنحن
قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى
مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس
اذ القوة الخيالية هي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدئها
المشترك ففعل النفس بقوتها الخيالية ما تتخيله وتراه ... ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها
شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها
ما تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجسمية
كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلة وحيثياتها

الادراكية

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التي ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحاري والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لرآها كل سليم الحس وليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف جوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحواسية والطبيعية وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتمام الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها واكدت فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية ودمامة الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات والارض ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى

الاصل الحادي عشر

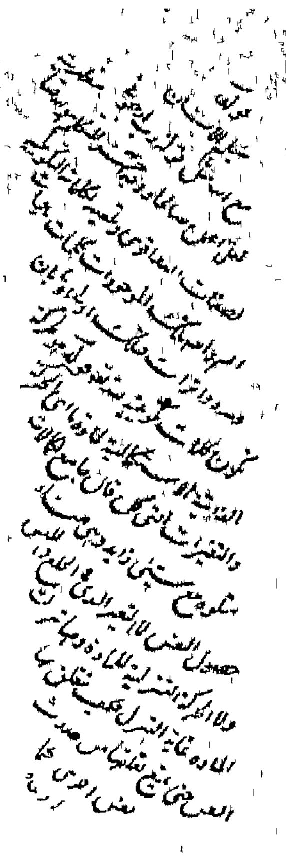
انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشات مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدا طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في نحو وجوده الى ان يحصل له كون اخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل التحول الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية بنقل نوعه الى نوع اخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشات الثلثة بترتيبها في الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو اخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على حدوثه الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت في شريعتنا الحقة الاسلامية لكونها حقيقة متقدمة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق الله الاجساد والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة وكذا ارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذه الاحاديث وامثالها يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية متوجه نحو الحق على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيستكمل بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري ثم نسبة الدنيا الى الاخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال الصغار ويفتقر الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للموالمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لحذر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم تصل الى الله ولم تستحق مقام العبدية فالموت اول منازل الاخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما ينجى سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او شفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد اصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كلما اكتسبته او فعلته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قررته الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله نعم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وكلما فى الكون من الجواهر الطبيعية دائبة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصيته نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا ايقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكائنة حتى الجماد والنبات الى الدار الاخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى وحشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى حشر جميع الارض بارزة ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل والاشارة الى دفعها فمنها ما يستبعد من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا والدفع عنه ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذى كان

فى الاعتقاد

في الاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث بدن من القبور اذا راه احد يقول هذا فلان بعينه او هذا بدن فلان وهذا يكفي في الايمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير صيد للوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى لهم يحشرون على ما كان من نقصان الخلقة وتشبه السيئة كما ورد في الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم احاموا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان حجم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير متناه فلا يفي مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منها الابدان الغير المتناهية والجواب لحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية المادة وان تشخص كل بدن الانساني الغير المتناهي في الشخص المحشور بصورته التي هي بعينها صورة كانت في الدنيا لا غير و انها من النفس بحسب صفاتها الا ان النفس بحسب المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا تلك لا يجب ان المقادير قد يزداد حجمها وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة ما محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها ان يكون ابدانها ان يكون صورة الارضية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها لم يتيسر لهم التفصي عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانشقاق السموات على قدر يسع بينهما الجنة وليتهم قعدوا بين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما رايناهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلائق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يعمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة من اعظم الفتن والمصائب انهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من خصومتهم والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين وغاية تفوّههم للديانة ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الفلك لا سعد فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملحدة يؤدي كفرهم الى الغير للشعر مقالاتهم وهو شأنهم التحوير ما التدليس والتلبيس المخالفة اكثر ما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن آياتها لقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الآية وقوله وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثال المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه **كشف مقال لدفع اشكال** ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمباني المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما والزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان من الازمنة المنصرمة واستبعاد كونهما داخل محدب السموات ومحيطه محدد الجهات وعرش المتحددات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادتها وهدم صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حكم هذه مبنية على ان الجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار ما طرقا لشبهة منهدم الاساس منخسف الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما مضت الاشارة اليه ان عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء اما

بنفسه وبحسب نشيئه واضافته الى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه والا لم يوجد بتمامها
ولا في داخلها ايضا ما يكون مفصولا عن جميعها اذ الكل من هذه الحيثية ولا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا
من خارجه فلا يكون له اين ولا وضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا امكان له وقصد التصحيح ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان
له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سال سائل هل الدار
الاخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر
والذات للاخر غير منسلك معهما في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثاني الا ان يراد
بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشات متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما
اولا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقتديهم ولو كان المجموع عالما واحدا
كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما في سلك واحد الا ان
يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر في الوجود مما
يتمانعا عالما اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريعة ان الله سبحانه رب العالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح
ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة
الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله تعالى ومخاطبة سيد الرسل صلعم معه تعالى
* ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان نشاة الاخرة
غير نشاة الدنيا وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا يخرب وفي الاخرة دار القرار
لان الدنيا انما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل
الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء على
ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة ان الدنيا والاخرة تختلفان في جوهر الوجود غير
منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا
يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين مقصدهم في النسك والعبادات
طلب قضاء شهوة البطن والفرج في الاخرة على وجه الدوام فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب
الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعبة الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و
سلك مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين في حل هذا الاشكال
شيء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا عن اشكال التناسخ ما ذكره
بعض الاعلام في رسالته الفقهية في تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولها اولي وهو تعلقها بالروح البخاري
وثانيهما ثانوي وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوي
من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخاري مرة
اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حصول نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لتبدل
الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشأه المناسبة التامة والاستعداد الكامل
للمادة المخصصة لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد الا لهذه المادة الواحدة بالقياس الى
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص او تعلق نفس واحدة ببدنين على انك قد علمت ان منشأ حدوث النفس وما يجري
مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة في الصور الجوهرية على سبيل الترقي من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الصورية
الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها مع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه لنفوس
كل من ذاق المشرب الحكمي يعلم ان الجسم الذي يتعلق به النفس سيما الناطقة التي لها درجة من التقرب والكمال للاجسام الطبيعية في سلسلة



العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ ومزاج وحرارة غريزية وروح بخاري شبيه بالجرم السماوي دون التعلقات
الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية خرافية او عادية او ترغيب تدعوه الى التوجه
والالتفات نحو شيء كمن يوصل الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى لعله
خرابها او يريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعمات التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فايدة فكرية
وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة رآها او فايدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجري في الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية
ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة
الشبيهة بالجوهر النفوسي دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف
والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسي والطاير الملكوتي فاذا انحرفت هذه
الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار طايرها السماوي وخلص من هذا المضيق فاي تعلق بقي له بالاجزاء المتفرقة والذرات المنثورة واي
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض تجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذو نفس لاشتراك الجميع في الترابية والرمادية
والاضافة الى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق تنبيه تفصيحي ان الشيخ الغزالي قد صرح
في كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان
زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا صغيرا وجنينا في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضا كذلك
والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا
ان الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال
وليس هذا التناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص آخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صار مرة اخرى متعلقا
ببدن آخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا واقعا لا تناسخا اقول تقرير المقام الحكمي بعود الشخص مع عدم عود
البدن وتصحيحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثاني في الاول غير الاول وفي الثاني عينه اذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال في موضع آخر بهذه العبارة ان
الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك له في شيء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة في الاسماء
والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور
في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع وانما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ
بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا او حشرا وقال في موضع آخر اعلم ان هذا يتمسك به من يبطل حشر الاجساد
ويحيل رد النفس الى البدن ليس يتوسل على استحالته برهان يقيني وكلما ذكره الاوايل في الدلالة على استحالته ليس برهان محقق والشرع
قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس مبرهنا ان افضل متاخري الفلاسفة ابا علي بن سينا قد اثبت ذلك في كتاب النجاة
والشفا قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من
لا يجازف في الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على ارتباكه في هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان
محالا عنده لما وصفه بانه لا يجازف بل اي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل انه ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية
والا فقد ذكر في مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول
ما ذكره في استحالة التناسخ ايضا ليس برهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي الى ان يجتمع اليه نفسان ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال
هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ قال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون النفس من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بذلك بدنها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد في الارحام نطفتان لقبول النفس
في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص كل واحد منهما بنفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل في الجسد حلول
الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف احد المستعدين اختصاص احد النفسين دون الآخر

فاذا جاز هذا التخصص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة بعد المناسبة لم لا تفيض
اليه نفس جديدة من واهب الصور اذ لا بخل في الفيض ولنقتصر بهذا الكلام عرض لست اخوض فيه واما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان له
انه نقض عبارته اولا بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله عمن يعتقد به من العلماء الذين لا يجازفون فلعله
كون بعض اجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجرم بعينه المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم
والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه عند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز
مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه والزمناه عليه فذلك حديث آخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج يمكن الذهول
عنه لاكثر العقلاء واما ما تقضي به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند
التامل فان الواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تشتهي ولا تستعد لقبول صورة الا عند تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة
للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصور
التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب
واشكل وباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدود الا من سلك على منهجنا وذهب في طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والا
الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث
حرام لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدل لان
ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو عبث لا يليق بالحكيم العادل فكيف من خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسية دفع آلام
فان اكل الطعام وان كان احسن الدنيا لا يلتذ به من كان ممتلئا شبعا وانما يستلذ به الجائع وكذا سائر اللذات الحسية فان العلماء والاطباء
بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك امر لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يؤ
لم اولا احدا ليدفع عنه هذا ومثل الذي يريد احسانا لاحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن
هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم يمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم يمنع كون اللذة دفعا للالم ثم يمنع
كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد سبيل الجزاء وظهور صدق
الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه
النشأة الى نشأة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي مما كسبته واكتسبته النفوس بارادة او عادة فلحقته اللوا
والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب
يضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوو اغراض وحاجات فيفعلون من انعام الاصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا
للكرامة وتخلصا من الذلة ويعذبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المرضى امر بالاحتماء وتناول الدواء
ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض ومعصيته فكذلك
النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء
من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الآخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا
وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها
بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها ولوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال متقابلان
متخالفان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية مع اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما بالا
الاخرى فهو احسن جميع اللذات المشابه على وجه الكمال فالمشاعر الحسية كلها لذات على تمام على وانم واشرف مما هنا على مراتب هذه
اللذات الخاسة التي اذا اعقبها يعقب ... بعضها آلام وموذيات فينبغي للانسان ان يلتمس ... ويجتهد جوهره ويزهد
في الدنيا ويحصل فيها قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل واستقل من النقص
الى الكمال ... من الاغشية والقشور والاحداث ... في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاصلا لديه ممثلا
بين يديه ... النفوس الشامخة ... فان ذات مقصودها وما هاهنا امور صحيحة حقة ... اوان كا

امور زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والغضبية والعقائد الوهمية الشيطانية فاتتها واضمحلت صورتها
واضمحلت مادتها وبقيت الحسرة والندامة والغصة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة
في جنب الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات
الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيمة بعد غروبها في افق الاجسام
الكائنة في ليل الدنيا يلحقهم من الوحشة والاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف
او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك
جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك
روح المعنى وحقيقته الا في قالب محسوس محاك لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات
الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف
نشأة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع الحقة
لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات **ردع وتقريع** ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل
فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلاف
العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل جمهور العقلاء
عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد
الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرنا اولا [illegible] ذلك انه عجز
عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من
علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب تشنيعا
فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتأخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه يلزم ان يكون هادي الخلايق والداعي لهم الى الحق
مضلا لهم ومغريا لاكاذيب الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما
ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فالقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن مشتمل
على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل المنافع الاخروية
يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلالة جميعا كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقائق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما
ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا لجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا وتمويها
ما اثبت ان اكثر الطبيعيين والدهريين المشتهرين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من
السماوية والعوامل الارضية وما عداه حركات فلكية واستحالات مادية وانفعالات عنصرية ومكانية يحتاج الى [illegible]
كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الا
الفاعلية لا بمرافقة المواد وطريق الوجود والايجاد على سبيل التحريك والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق بينهما بين الوجودين الذين للاشياء
فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان انشاء الآخرة وايجاد الامور
الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك و
الكواكب والاركان لم يكن بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الاخروية لان الموجود
هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا واهب الصور والقوى هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا ؛
ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق ثواب العقاب [illegible] بين
الناس جميعهم فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاحياء الناس وحشرهم وكذا [illegible] لاشتباه

بقوله تعالى انا لمبعوثون او آباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليماً للنبي صلى الله عليه وآله قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد
الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانها اشبه شيء من تصورات نفسانية كما لا تزاحم في الصور الموجودة في اذهاننا فيهما لانها في نحو آخر من
الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل اليه ادراك اوهام المحجوبين عن النشأة الآخرة
المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها ولمن يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيامة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم
البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان ما دام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها
على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن موجبه فان امر الساعة اذا كان
خارجاً عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان من سؤالا عن الزمان المختص استحال الجواب السائل عنه
الا بشيء مجمل بهوان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان
يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها
عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك
قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحتجب بعد الى الله [illegible] الهيئة من داخل حجب السماوات
والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية ما دام لم تولد ولادة الثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا
ومشيمة البدن لم يصل الى فضاء الآخرة وملكوت السماوات والارض كما قال المسيح عليه السلام لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين وهذه
الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السماوات والارض فلا
تقوم له القيامة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب ولله عنده غيب السماوات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في
سلوكه هذه الحجب وتجرد حضرة العندية صار سر القيامة عنده علانية وعلمه عيناً **فصل** في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم انا الروح اذا فارق
البدن الطبيعي مع ثقله تعلق ما لها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعم جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورته
وهيأة هيكله الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية دانها وللصور الجسمانية
باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن
المادي في الابتداء لا في البقاء وهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان
يتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذي مات على صورته ويجد بدنه في القبر ويدرك الآلام الواصلة
اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت الموائد الشرعية على صورة
ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال صلى الله عليه وآله
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة
عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والقبر من حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان
في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيامة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة
الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات بما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف فاذا كان
النائم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت
ساكناً او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تعرف اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه و
يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقتها مع البدن بحيث لو فرض حصول
تلك الصور الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان
البدن بعينه باقياً ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وانفساح القبر وضيقه بالنسبة الى الاشخاص لا
الى سعته وضيقه **فصل** في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بانواع

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه

فصل في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن يبقى لها من البدن امر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابتة من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها آخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشأة الاخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا وموادها وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الاخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبايع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يغتذي وهي القوة الغاذية ثم من بعد تلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس بها الروايح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي الى قوة من شانها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمس الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها نشأة الاخرة لانها صورة الصور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والاخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الاخرة

فصل في مادة الاخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كلما هو الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة وايضا كل هيولى هي ابسط جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان بجوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروايح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية واقرب من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلثة من الكيفيات والطعوم والروايح والالوان على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا ايضا يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يبصرون اعمال ذواتهم فيه ولا يتطرقون بعين التامل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة في النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي لذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الاخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الاشياء الدنيوية وهيولى الاخرة غير ما ذكرناه امور اخرى منها ان ما يحل بهذه الهيولى لا يحل الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور العارضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم [illegible] ومنها ان المادة الدنيوية اذا قبلت صورة يمتنع عليها [illegible] في استرجاعها الى [illegible]

اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستأنف بل يكفي التفاتها وتوجهها في ذلك الاستحضار لا الى سبب منفصل واليه اشير بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم

فصل في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك الملكات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الانغمار قادما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا حرا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه

فصل في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة يلبسها الله يوم الاخرة بصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا فحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاداء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب حجرا لحشر معه لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي بحسب همم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الاخروية بهيئاتها واشكالها محسوسة بهيئات النفوس وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة تحسن عندها القردة والخنازير

تبصرة اخروية ان في داخل بدن كل انسان ومكمن جوهره حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه وهو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورة المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب ليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيديها في هذا العالم وهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط ومتابعوه وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وحشرها الى ارواح الامم الصامتة وحروفها يوم الصور اذا نفخ في الصور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين [illegible]

توضيحية ان اجناس العوالم والنشآت ثلثة احدها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقلية والمثل المفارقات فالنشأة الاولى دار دائرة مسكن الرذائل بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي مأوى الكمل ومرجع الكاملين ومقام المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة متعلق الحس ومبدأ الطبع ومشعر التخيل

ومبدأ النفس ومشعر التعقل ومبدأ العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي بالقوة في نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكماله ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها في كل من نشآتها الثلث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال مثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة وآلاتها ولكن لم يستعمل بعد والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لاجل مانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجب الخارجية فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات والحواس والكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ولوازمها فمن غلبت عليه نشأة الحس الاستكمال وبالمستلذات الحسية والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاة البدن في غصة شديدة وفي حين عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند تجددها ويزول بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق من عشقها واشتياقها كما يكون لمن احب امرا معشوقا محبة مفرطة وطلب شيئا ما طلبا طلبا شديدا ووجب لم يكن المحبوب حاضرا ولا المطلوب ثم فهو في هذه الحالة في غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها الا انهم ما داموا في الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان محبوباتهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الآخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات ودرست باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى السفلة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وشربها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك المعقولات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن اغراض النفس والهوى فارغة عن شهوات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم ولتعلم ان الزهد الحقيقي والاستخلاص عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال النساكين مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدأ الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والآخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني او لاعتقاد المقلد لساكن النفس وان ذلك مما يصلح لان يصير مبدأ العمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العقلي المسمى بالفناء في التوحيد عند اهله

فصل في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الكون بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعي كما دل عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطن كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها ونحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما تعدد النفوس واما التزام نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة مخصصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما زعموه وبالجملة ان للنفس قبل صدور بدنها [illegible] انحاء اخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كاسئة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك انما هي على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتأمل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كانت في الدنيا او في البرزخ او في الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت السؤال حشر من تلك الصورة الى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤولون فاذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ويؤدوا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل صورة ينسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا يزال يحشر في الصور دائما ما حدها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف التي يؤول اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه فيها قبل الانتقال كما حرض الشرع عليه فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عاينا ه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلنا لطوله لما فيها من الفوايد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية تذكرة فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله تع والراغب في داركرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية كما انها مثالات دالات على الامور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة ودلالة الغاية على الغاية ودلالة الناقص على الكامل والصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية تحاذي العلل بالعلل وجميعها منازل ومراحل الى الله تع وهي ايضا صورة الاسماء الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها الاعتبارية وحقيقتها ووجودها الذي هو احدي محض لا اختلاف فيه اصلا كما سبق بيانه انما تنزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم نزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكان النزول والصدور من المبدأ الاعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والعروج والورود عليه لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي

فصل في ان للانسان حشرا كثيرا كثرة لا تحصى فقد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجات ومراقي يرتقي بها السالك المرتقي فلا بد ان يترقى اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال المصورة لحس الخيال ثم في عالم الصور المفارقة المرئية بعين العقل بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد ولا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

المايات

النهايات الابعد طى درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الا بعد طى درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية بجميع العوالم ودرجاتها هى منازل السائرين الى الله تعالى ففى كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثيرة لا يحصى بل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذى قد اسلفناه ان لا ساكن فى هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانسانى المترقى شيئا فشيئا الى عالم الآخرة ثم الى الحضرة الالهية ولابد من وروده اولا الى مراتب المحسوسات ثم يرتقى قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتدارك نشأته ولم يعبر بالحسنة سيئة الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذى ذكرت ينافى معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور فى الحديث هو فطرة الروح لانها قد نشأت من عالم القدس والطهارة والذى كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها فهى فطرة البدن الذى حصل من الاجسام الحسية المادية التى وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد فى الحديث النبوى ان الله تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والآخر ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبى انه كما لابد من ورودك الى عالم الحس فلابد لك فى الخلاص عنه وعن علايقه من معرفة الامور الحسية لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولوية والآخروية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الآخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الآخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الآخرة وشرفها ومن لم يعرف الآخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون **فصل** فى تذكرة ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفناه ذكره من ان لكل شىء جوهرى حركة جبلية نحو الآخرة وتشوقا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى الى آخر نشأته الطبيعية ثم منها الى آخر نشأته النفسانية ثم الى آخر نشأته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افضت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس فى السفر الى الله تعالى فى بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشأة وعبرت هذه المرحلة عبرت منها واخذت فى تحصيل نشأة ثانية ودخلت فى منزل آخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج فى تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت فى قوة جوهرها المعنوى واشتدت نقصت فى صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسى فاذا استهلت سيرها الذاتى وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة فى النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الآخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هى النشأة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية فى مبدأ تكونها كالجنين فى بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يترقى الجنين فى بطن امه والموت سواء كان طبيعيا او ارادة اعادة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الآخرة فاتضح وانكشف مما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعى للشىء يكون خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام للشىء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس فاما الفناء والهلاك الذى يطرأ البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة فى هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية والعناية الالهية تقتضى ما به هو الاشرف الافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا فى البدن من حيث هو بدن طبيعى لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهيئاتها وتشخصه بها فالوجود متحد بها اتحاد المادة البدنية بالصورة [illegible] واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له ابدية وحقيقة الا العناصر والاجزاء المتداعية للانفكاك فهى حالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هى فى نفسها مضمحلة مقهورة تحت سلطنة وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرف فيها اضعف قوة واقل امانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس فى القوة والحيوة والكمال امعن البدن فى الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

مشاهدة ان الاجسام الطبيعية الارضية جسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان مع تفاوت نفوسها وارواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت تجلي الحق لوحي النفس الناطقة حين تحصيل البدن انكا وقاستها انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم فقد قويت لتلك جهة الروحانية والملكوتية واضمحلت منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتي ميزان رجحان احديهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي ذكرناه غير منقوض بالفلك وما فيه كالات الافلاك والكواكب وخصائصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وقبول التخلخل والتكاثف وفساد ولسنخ النوع وغير ذلك كلها ليس الا من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها ولا لاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ الطبيعة الجرمية لها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا بما هي جسم وقد علمت ان الجسم بما هو اجزاء هي اضعف الاجسام بل الفلك كله نفس لا امر تشبيهها بالهيولى الاولى او ارفع منها قليلا لتمكن بقبول الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وحيوتها حيوة ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم وهذا حق لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها الابدان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها فنعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها الموت ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها وجودا اخرويا باقيا ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشأة الطبيعية غير مستحيل فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز في النفوس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الالهيون

عقد وحل ولك ان تقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا الى الانتقال الى عالم الآخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاحتجاب عن دار الظلمات والحجب الجسمانية والتخلص عن حجاب الظلمة والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله وكثافته وخلاصها عن حبس وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول كراهة الموت البدني للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي فهو ان اول نشأة النفس هي هذه النشأة الطبيعية ولها الغلبة (البدنية) على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة البدنية ويؤثرها كلما يؤثر في الجوهر الحسي الحيواني الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا انا نرى ونتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذوات عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى تعلقية فتوحشها من الموت البدني وكراهتها انما يكون لمحبتها من النشأة الطبيعية وهي مقتضى تلك الحسية الانغمار في البدن والانكباب عليه على انا لا نسلم الكراهة عن الموت الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية واما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الذوقي للتشوق الى الله ومجاورة مقربيه (وملكوته) والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات ومجاورة الموذيات كما ان العارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا يتوحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الالم والاحساس به في غرائز الحيوانات وبعثت طباعها على الهرب لاجلها من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها وكلائة اجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها اذ لا احساس ولا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جر منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم والحزن في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها ولهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية ثانية وتعمير الباطن وذلك في المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها وليس (الايلام) لذلك والايجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من الناس متحيرة من انها من باب العقوبة لها لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم ان الممكنات كلها على طبقات اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضربا من التعلق وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الحيوانية المتعلقة بالاجسام السفلية النجارية والجمادية والمادية

منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبائع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات ما هي المركبات ما له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدء مبدء حتى ينتهي الى مبدء اول لا مبدء له وقد ثبت بالبرهان ان باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدء المبادي ولا شك ان غاية الشيء ما لابد ان يصل اليه الا لمانع خارجي فكلما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبائع والغرائز طالبة اياه تعالى متشوقة اليه متحركة نحوه اشتياقا معنويا وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه في رد القواسر والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية وادوم وجودا واشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا ينتقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات ومأوى عشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلوروده في دقائق الدعوى الاولى في حشر العقول الحاصلة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة اليه ولتوضيح ذلك نذكر وجوها من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالقصور والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي ولم تكن معزولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو الحقيقة ذلك الشيء واحق به من نفسه البرهان الثاني ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما هو من اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود الذي يليه وهكذا الى آخر الانيات المحضة والانوار الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوت المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها غاية غير متناهية في الشدة وجهة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لزم ان يشاهد بذاته ذات الاول لكن لا على وجه الاكتناه والاكتناف بحيطانه فاذا علمه هذا المحال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة له تعالى فتجليه بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته فالتجلي والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هاهنا امران ذات العقل وتجلي الحق له اذ يمتنع ان يحصل منه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذات الشيء ليست بامر مغاير له فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء وجودي الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست امرا مفارقا لذي الصورة ولا تفاوت بينهما الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول التي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الاصل الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا صورة زائدة عليها فاذا كانت ذواتها عين عقله تعالى بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قيامها بذاته الاعلى وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير المجعولة التابعة له بلا جعل الثابتة لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية عن ذواتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدؤها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تع هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انقلبت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها تحشر اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تع لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا اليه فلذلك النفوس الكاملة محشورة اليه تع وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي او لا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تع نسوا الله فانسيهم انفسهم وهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجردة وهي قوالب حكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية والسبعية انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات اما لوصولها اليها ان تداركتها العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الشوق وضعف العائق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العقاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية واتم افراد كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتشخصاتها واصلة الى مبدأ نوعها ورب طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبداها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست تعددها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لعنايته بزوله العقلي بحكمة حكم النفوس المساترة للاجسام الا ان النفس ليست لها نسبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس انسانية ان كان فيها غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف ونفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس البهائم بعد تعددها وامتيازها بهوياتها التخصيصة وهي بتخصيصاتها محشورة كل طايفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ان تحبل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها القسمي وتعددت بتعدد الروابط الداخلة فيها فاذا بطلت الروابط بينها ورجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحسية وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسية فقط المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في الوجود فلا فائدة لها في بقائها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدته التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فان حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية لذات واحدة في ان وجودها وجود رابطي وانما غير بذلك لانها كقوة البصر والسمع وغيرهما فان قوة البصر مثلا ليس لها هوية مستقلة والسمع هوية اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل البصر لذلك الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى التي لشيء منها فاذا فسدت بالهيئة وقف الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما سائر قواها فهي باقية معها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها وكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع كثرتها الذي لاجل تكثر اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها متحدة به كارتجاع المشاعر والقوى ممدتها الجامع لادراكها عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الحيوانية للحيوانات البدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها كالمياه الواقعة في الكيزان والجرار اذا انكسرت الاوعية وصارت هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض المعد لها وهذا زعم باطل ووهم فاسد

العقلي لكن لا ينتهي امتيازها التعين وكثرة هويتها المتعددة بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها الاتها بمنزلة اشعة من واحد

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب
الفواصل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادئ الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات قوله
اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور
العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا
ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال
كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت
صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف ودال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وهذا
زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي هيأها لوجود ارواحها كان روح الكل كالقلم واليمين
الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا
زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح
في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد حجة يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه
وهو قوله ثم انشأناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير
او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك
الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل
الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فنسبت
اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح
تتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المولدة عن الجسم الصيقل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا هنا على طريقين
فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لانفسها كما لا تمتاز ماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت
طائفة اخرى بل تكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور
تغيره عن حالته اما في لونه او رايحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة
ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية
وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت
في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما اختلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت
الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء تخالف ظاهرها
منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب ذاتها متقدمة على
الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة
لتكون مظاهر لحقائقها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح
بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك
هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه
وذلك اعم من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس الادمية
من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمية وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا
النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت
انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة
بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح
الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان انها متميزة الوجود بعد

مفارقة الأجساد وأنها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من أن الأرواح غير متميزة بعد المفارقة لأنفسها بل هي كمياه الأوعية إذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح إلا أنه مختص بالأرواح الجزئية الحسية وما دونها من الأرواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين أعني العقلية والخيالية لأنهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الأجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الأجساد وتميزها فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثرة الأفراد متميزة الذوات والوجودات ثم لهما ولغيرهما كينونة أخرى فوق العالمين وهي وجودها الإجمالي في مبدء عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الإلهي فهنالك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه

الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية أما نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي أرفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لأن لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من أفاعيلها ولهذا يصح إطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية إذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب إلى المبدء الفعال ونوع منها وهي النخلة في النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال إلى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة أيضا خطوة أخرى إلى مقام الإنسانية فيكون حشرها أتم وقيامها في القيمة أرفع ودنوها عند الله أقرب وأما ما سوى هذين النوعين وهي المقصرة في حركاتها وسعيها إلى تحصيل الكمال الثاني فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل وحشرها إلى مدبر عقلي أدنى بالقياس إلى المدبرات العقلية التي للأنواع الحيوانية على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب الربوبية فإن قال قائل إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس قلنا تصير إلى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذا إذا فسد الجزء البهيمي يسلك النفس التي فيها إلى أن تأتي العالم العقلي وإنما تأتي ذلك العالم لأن ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس إذن ليست في مكان فإن لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق وأسفل وفي الكل من غير أن تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه أقول ينبغي أن يعلم أن صورة النبات إذا قطع من أصله أو جف تسلك أولا إلى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منه إلى العالم العقلي كما ذكره المعلم فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصوري فصيرها إما من أشجار الجنة إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الأثيم وأصول هذه الأشجار تنتهي إلى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى كما أن جميع النفوس تنتهي أولا إلى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما أنها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الأعظم إن كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم إلا أن هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهنالك سماء وأرض وهواء ونار وماء وإن كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات أيضا فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك وإن كانت ثمة نار وأرض فكيف هما هناك فإن كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة إليهما هناك فكيف يحييان هناك قلنا أما النبات فقد نقدر أن نقول إنه هناك حي وذلك أن في النبات كلمة محمولة على حيوة وإن كانت كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي إذن لا محالة نفس ما أيضا فأحرى أن يكون في النبات الذي في العالم الأعلى هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعي صورتان أخريان أحدهما موجودة في عالم النفوس على الصور المحسوسة بلا مادة والأخرى هي المراد بالنبات الأول وسننقل من كلامه ما يدل على أن لهذا الأرض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق أن لصور هذه الأجسام التي ههنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا وحشرا في عالم وعودا إلى النشأة الثانية ومنها إلى معاد النفوس وسنزيدك لهذا إيضاحا

الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك أيها الحبيب الراغب إلى إدراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الغامضة عن ذكاء أذهان أكثر الحكماء الكبار وفضلاء النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي أكثرها ذكرناه في هذا الكتاب الذي فيه قرة أعين أولي الألباب متذكرا أولا أن للوجود حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات الأحدية الإلهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في التوابع العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها إلى تمامها العلي وكمالها الوجوبي فلم تبق فيها شائبة قصور إمكاني ونقص في نفس الأمر لأنها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الإشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبها مراتب الموجودات الناقصة التي تسوقها

اعدام

اعدام خارجية وهي الحرية بان يمحى ما سوى الله ولا يبقى شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني ولحق الدرجات الوجودية نقصانا او قصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولم تنشد على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في نشأة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذواتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف في نورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة قسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقيود الدائرة فاول كسوة صورة البستها الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد ثم المولدة لها ما يقويها ويعديها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد ها في الاعظام والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها بتوليد امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاعادة بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد وبنية العقل المستفاد فهذا اصل يتذكر وتدبر فيها اسرار المبدأ بقاء من الاجسام كما ان الله للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتعدد بصورة جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما اضعفت منها قوة هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزلة التفاسد التقابل استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف في الصور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكيفيات الخالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الكمال متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله ومثال منه اكرم وكلمة اتم واعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يتقوم بذاته الا كالظل والقوة والامكان لا يتحققان الا بالفعل ووجود الكمال ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما نسبت اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات للمادة ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هو متعلقة بل قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادي ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليست بينها وبين العقل الفعال بلا واسطة كما هو اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى عناية لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اولاها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدناءة والعلو ومعاد الخلائق في الاخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومن انقلبت صورته في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم والرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الجحيم الى طبقات النعيم

وابوابها منها الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامهم وحالهم في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية
في الآخرة وللصورة النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثير
بين الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وبا
لعكس فكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها
ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء
العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط
بها وان كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل
فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تخطيها وتصورها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه يكثر منه تعجبه لا
اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات
وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم الحسي السفلي ولم يرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم
مثاله ولم يلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل
وجوه نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلية عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص
على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العالم والعلم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع
العقول والانفس انتهى كلام الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية
صورا نفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها
الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها
الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها مرسومة في هذا الكتاب
على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين
لما كان كلما
محسوس كل طبيعة ومتخيلة ومعقولة علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك العروج
في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا واذا استكملت وجود الصورة في عالم الخيال
انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي صورة جبرئيل
والملائكة في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية
في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الآن ايضا متصلة
بها مقومة بقوامها راجعة اليها لكنها ما دامت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجسام لا يستبين حشرها الى
تلك الصور النفسانية المقومة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بموت موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي
هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت اليه كما قال تعالى
وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار
الآخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود با
لاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها
وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيران ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس
ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم ترياق الجوع والعطش للصور الالهيات الاحتراق الدعوى السادسة في معنى الهيولى والامور
المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها
نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم
ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل
الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا المقوم الطابع

المسكة

الممسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المعطية لها ضربا من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه ويعدمه وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انفكاكها عن هذا العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان الافتراق قرارا والعدم وجودا والتجدد ثباتا والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدء مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة الجبن واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب ايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية تتبعها طوائف من الناس صار بها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الدنية طاغوت يؤدي بصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فزمان دولة الطاغوت واضلاله والهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلما امعنت هذه النشأة في الدثور يزداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا الى ان ينتهي ممعنا في ورود العدم منقلبا في الدركات حتى يحل دار البوار ومرجع الاشرار

تعقيب فيه تأييد لما حصلناه وتأكيد لما اصلنا من عود هذه الطبايع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ايجاد شيء من غير ان تفيض على ما دونها من الآثار فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل فاض اولا على العقل وصوره على مثاله تعالى عن المثل والشبيه قبل ان يفيض على غيره اذ لم يجر في العناية الواجبية صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف اولا وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلا جرم صدر من الباري اولا ابنة العقل تاما كاملا ولما كان العقل ايضا تاما كاملا لا بعد الاول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز ايضا وقوفه عند ذاته من غير ان يفيض عنه ما يناسبه ويقرب منه بما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما استفادت نورا وقوة وغيرهما من الفضائل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد لزمانها اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلا لا نفسا وهي نفس فهذا خلقت افلاك هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبايع الجسمانيات كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور ايضا في غايرها وجلالها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم يقو على تبقية غير الجسم التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فمآل الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلا مجيبا لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى غاياتها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والتردد والالام بالموت والفساد للاجسام والفزع والصعق للنفوس تعطفت عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها فتلك الارض الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفايضة منه تعالى ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الحادية تصير صورة نفسانية قابلة لان يحدثها ونفسها ايدي الرحمن كما قال والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض اشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اخذتها وقبضتها القوة الغاذية فانها تبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي

وهي اشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للمطوي وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية
كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه تعالى والعقل الصرف
مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم ان جميع ما في عالم الآخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيولات هذا
العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها في ذاتها الا عرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الآخرة صورة ذات
حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال و[illegible]
والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم
هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الآخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وحيواناتها
واشجارها واحجارها ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللآخرة
اكبر درجات واكبر تفضيلا اعلم ان لكل حيوان حيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صور اخروية تحس
هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كانها قوة مع انها متحدة بالمدرك كانت كثيرة الصور وهذا
من العجائب التي يختص بدركها اولوا البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم
محشورة اليها بما فيه هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من انه لا صورة طبيعية الا ولها نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين في
الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار
لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة
تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر
الصور وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة
نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية
فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا وان كانت نارا حقيقية فلا محالة انها حيوة فحيوتها ارفع واشرف من حيوة
هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة بالحيوة على هذه النار
وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هاهنا حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي
تفيض على هذين اللذين هيهنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها
تنمو وتنبت الكلأ والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه
الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس
لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض
العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب
الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى
الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر لها في الاجسام بانتشار صورتها فيها وظهور قواها
وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما علقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا
وما يعطيها ارواحها بها الاهية اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فبذلك المكاشف
الحيوة التي في الاجسام كلها واذا انفق على اي جسم كان من حجر عن بطامر مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة
الروح المدبرة لم تبق عليه حيوته الذاتية فان لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل
وتزول الصورة بزوال الروح الصورة كالميت حتف انفه مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم
ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا
وقد صححنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة
هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حيوته

دائمة

ذاتية الحيوة الشعور والنطق اما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخروي لوجوده ادراكي غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر و
بدنه ونفس تتعلق به وتخرجه من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة لانه عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم
جسم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت
مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد
علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة فهي متحدة بالجوهر الحاس والعاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها
ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده
وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على
انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة لها ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا
عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزائلة العين الباقية الا في آن لكن هيهنا دقيقة
اخرى يمكن ان يستنبط ويستضيء بها كلامه وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما
شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطه تقبل الحيوة وتتصرف فيها النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه
الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب
والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام ويقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار
في جميع الاجسام وحيوته ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل **فصل** في معنى الساعة قال تعالى يسئلونك
عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية
بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت
قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل
المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كما انتظرها اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون في
وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون لقائها ويرونها
كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا
مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون **فصل** في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الاية وسئل رسول الله صلعم عن الصور فقال قرن من نور التقمه
اسرافيل ووصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وفتح
ها بعدها جمع الصورة والقراءة الاخرى منقولة من الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور احدها ان الذي
اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهرها ونعت
في الاية على سبيل التشبيه لهذا وقع في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا
نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة وثالثها ان
النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول للاية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا
يدل على ذلك كما مر ثم قال وفي قوله ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبل الله
لا يكون الا احياء وافاضة للروح وانشاء الحيوة لكن انشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى يموت الاجساد
ويحيي الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة
بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال من جهة مادية كامنة فيها فالصور البرزخية كامنة فيها كمون الحرارة والحمرة في الفحم والارواح كا
في الصور البرزخية كلها يكون الاشتعال والانارة والحرارة ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالامانة كزوال الهيئة السوداء والبرودة
للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المشتعل لقبول الاشتعال فاذا

ينفخ اسرافيل وهو المحيي للارواح في الصور نفخة ثانية تستغير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كا كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشأة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق يقول الحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات او من اهل الارض قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب والفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت سطوع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذاتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصل في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها وعلمها عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فتقاس الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما تحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها المجازية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سنذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة الى حقيقتها ومراتب الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمباديها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زايلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما موتا وفناء او استحالة او انقلابا او صعقا كما للارواح فكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغاياتها غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم ولحدها حد بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات انشأت من بداية واحدة ومبدء واحد يتشعب منه كل مبدء وتنبعث منه كل مؤثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مداركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا وتخصصا وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق بعد وجودها وانشاؤها مرة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشأة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من مجالي مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر كذلك القياس في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات

والارض

والأرض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع الكل إليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الأرض جميعا وموت الخلائق ونزع
أرواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة فإذا رجع إليه الكل حسب
أنشأ لها الوجود تارة أخرى على وجه تقوم قيامة يبقى أبدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين حقا
ومن لم يبلغ هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين أو من المغرورين بعقولهم البتراء القاصرة العادية أو من المحجوبين العاكفين
على باب الصور الظاهرة والأجسام فليصدق الأنبياء والأولياء فيما قالوه وليؤمن به إيمانا بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله ويهديه
قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر والجحود لما أنبأ به أهل الأنبياء وعليهم السلام من النبأ العظيم الذي
هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان
من أفق البيان أن أعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق
جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والأرض
ألا إلى الله تصير الأمور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون **فصل** في أن أي الأجسام يحشر في الآخرة وأيها لا يحشر اعلم
أن الأرواح ما دامت أرواحا لا تنفك عن تدبير أجسام لها والأجسام المتصرف فيها الأجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا أوليا
أوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس
الظاهرة لأنه غايب عنها لأنها إنما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة
كالماء والهواء وغيرهما أو مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية
والأجساد النباتية فإن جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها إلا بالواسطة وأما القسم الأول المتصرف فيه فهو من الأجسام
النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي أعلى رتبة من هذه الأجسام الكثيفة التي توجد ههنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فإنها من الدنيا
وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها إلى الآخرة والذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة
وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها وأما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى
فهي كأنها عين الصورة بلا مادة فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف في تلك الأجسام وأما التي النفوس
دونها فهي كالأرواح الدماغية لنا لأنها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض أئمة الكشف أن الأجسام النورية الفلكية لا خيال
لها بل هي عين الخيال وكما لا ينفك خيال الإنسان عن صورة كذلك لا ينفك ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات
الإنسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الأنوار المدركة بالحس هي أنوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء مكدرة
مهلهلة وكواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم **فصل** في حال أهل البصيرة ههنا اعلم أن من الناس من يرى بعين البصيرة أمور
الآخرة وأحوالها ويحضر عنده شهود الجنة وأهلها والنار وأهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وورود الحضرة إلى
إلى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية إلى نشأتهم الأخروية وإذا تبدلت نشأتهم تبدلت أسماعهم وأبصارهم وحواسهم إلى
أسماع وأبصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السموات والأرض لأن لها أيضا نشأتين نشأة الدنيا ونشأة الأخرى وكل حس
مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات هذه النشأة وحواس نشأة الآخرة تدرك بها محسوسات نشأة الآخرة وإلى
هذا التبديل أشار تعالى بقوله يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده يستعدون الآن
لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين أهل الجنة وأهل النار فأهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وأبدان مطهرة وصور
مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف أهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى
أيطمع كل امرئ منهم أن يدخل جنة نعيم كلا إنا خلقناهم مما يعلمون أي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس و
الطهارة ولما كان ههنا مظنة سؤال مشكل وهو أن جميع الناس مشترك في أنهم مخلوقون من نطفة يعني أنهم أجسام طبيعية فكيف يمكن لهم
استحقاق دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الأرباب فعقب الآية بقوله تعالى فلا أقسم برب المشارق والمغارب

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركتهم الجوهرية بحصول العلم والايمان
والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول فى دار القدس وعالم الملكوت **فصل فى الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها
غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشأها حركة عرضية فى كيفية نفسانية لباعث دينى
وهى المشى على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلى
فى كل صلوة المشار اليه فى قوله قل هذه سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى وقوله انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى
له ما فى السموات وما فى الارض فالاستقامة عليه والتثبت فى المشى فيه هو الذى كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك
اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبلغ الصراط الذى يمشى عليها الموجودات لبس شبيها بها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منهما ينتهى
الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية
لا تنقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هى المراد بقوله
فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط فى جهنم التى يقال لها
هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية
فلاصابة الحق ونور اليقين فى سلوك الانظار الدقيقة التى هى فى الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العملية فلتعديل
القوى الثلث التى هى الشهوية والغضبية والفكرية فى اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان
الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط فى الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقى بين الاطراف المتضادة
بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهى احد من السيف فاذن الصراط له وجهان احدهما ادق من
الشعر والآخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون والوقوف
على الوجه الثانى يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الآخرة
وبقوله يطعون فى الجحيم ووجه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاحقيقيا الا ان ذلك منحصر فى نور العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هى امر عدمى
وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب
الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآنى** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الآخرة وبحسب شدة
نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان الطريق
الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الآية وقد ورد فى الخبران بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى
بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا
يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضىء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه مشى واذا طفىء قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر
كطرف العين ووقوع الشعاع ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذى اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه
ويديه ورجليه يجر يدا ويعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس فى الايمان فرب ايمان رجل يقابل
الى ايمان رجل آخر اذا وزن معه وقيل انه كان الالف مثله فى القوة النورية والرسوخ العلمى وعن الحسن الصراط مسيرة ثلاث آلاف سنة ادق من
الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثانى
السير فى الله مع الله والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكى فى كتاب قوت القلوب وروى ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين
فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التقطت من الموقف جماعتهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من
دون الله عز وجل الى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب انوار الموحدين الدقة للمدعين
والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء بصيرتهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والانطلاق فاقلهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا
سبعة آلاف سنة تزل قدم ويخرق ثم يجرحها ثم تزل الاخرى فتدبرت فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك
الرحمة فيمر عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التى جر بها فوقت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

للعبد فيحظّ العبد من الرحمة الواسعة سبحانه في ايام الدنيا يتبع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحظّ العبد
من نور القرب يسرع ويبطي فاولهم زمرة ينقطع في مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ثم الثانية في مثل الريح والطير وهم الصدّيقون الاوليا
والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم
والرابعة في مثل الراكب في رحله وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا
وهم المهلكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد
فمنهم من نوره مدّ بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور بعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل
على قدر ملأ القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تع فنوره انور واعظم وانفذ بصرا
واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى عمله هناك اضعافا مضاعفة الا ترى الى قول رسول الله ص لمعاذ خلّص يكفك
القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما ذكت اعمالهم وعظم النور يحقق ما قلناه ان رجلا من هذه الامة
قد سبق من عمر النسعة من الاولين ولذلك يحكى في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة
من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو دين
الحق الذي جميع الانبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تع وفي الله عز وجل ولعمري
انه علم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل اصفاها وانقاها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمح
النجاة الا بافشائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنابه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر
حواسر دونه بحر وقفت بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول
الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك
العلم لا غير وبرهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل انه
اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشاءه لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف
الغطا ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك منذ حاله على
حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس
فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك يشاهده ويمدّ لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف وآخره
على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك
التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي تقود النفس الى الهيئات الشهوات التي يظهر اثر جحيمها في الآخرة وهو
الآن معمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق
في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما
مقضيا قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة
وقال النبي ص لعلي ع يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك
انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الانسانية
فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها
بل رأسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان **فصل** في نشر الصحائف وابراز الكتاب القول والفعل مادام
وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لهما من البقاء والثبات ولكن من عمل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة قلبية
تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف
والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ لمثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت
صورة نارية محرقة وكذا الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر
بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمّل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل او لاتم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات جوانية في نفوسهم بعدما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
وصنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كانت يفتقر الى فاعل اي مصوّر وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذواتهم وارتفاعهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم
لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار
لنار كما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يثيبه
له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره يخلق الله في نفسه شيطانا يعده بالشر ويوعده اغترارا بالجهل ويحسنه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال تعالى
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا الآية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة في النفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس منعمة
ومعذبة ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الآباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال ذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من خير او شر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه وصحيفة ارفع من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة وحان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس يلتفت الى صحيفة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صحيفة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت وغيرهم عن النبي ص احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال ص يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا آخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين
يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسئل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك وانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف بحدسه
لنا معرفة النفس وعلم الآخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قوله ص ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله ص خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كان ذا قدم [illegible] علم

الحكماء الالهيين انك ستعاين ثمرات افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و
جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت
الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان الاخروية
نتيجة علمه وغاية عمله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القران ايات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه
الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست
الا غاية اعماله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله
انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية
ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية
والتاملات العقلية لان الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة او عرض
من خارج لعلة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من الجنات والاشجار والانهار
وغيرها ادواح هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والانساب اذا انقطع عن الدنيا و
تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه عينا وغيبه شهادة فيصير مبصرا لنتائج اعماله
وافكاره ومشاهدا لآثار حركاته واضعا لمقادير الصحيفة اعماله ولوح كتابه حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و
نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الاخرة غير متكون من مادة
ضعيفة بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا
من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة و
الاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و
معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى **فصل**
في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي ذكرناها ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات اعماله ويرى في
كتابه حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة
للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس
شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و
من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اورد بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان
العلوم وبعضها ميزان الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف بها اقسامه
مكاييل الادراكات المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية ونقود النقوش
الادراكية ويميز رائجها في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة
اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من معوجها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله
فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القران فهل هذا الا
افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الم تسمع
قوله تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل
ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن و
لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما افحش هذا الافتراء والبهتان واتق ايها الناظر في معاني
الكتاب ولا تتعسف في باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج لئلا اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي ... وامثالك و اصحابك

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسيم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدّ الاجسام والجسمانيات ولو انّا ملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجرّدوا حقيقته ومعناه عن الزوائد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس يجب ان يكون البتة ما له شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسرّه هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعمّ من ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاسطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال البدنية وسئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف به حقائق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد تعليما من قبل انبياء الله ع كما علّم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلّم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل والمعلم الثالث هو الرسول ص وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني واما المعراج الجسماني فلا يفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ص وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله وبحسب حساب رزقه واجله وبحضر كتاب عمره واملِه فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق له بقاء معلوم واجل مكتوب في حساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال ايضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامره بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت غرايزهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحيوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية ليست بهذه المتانة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمتخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء للجوهر العاقل ادبها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير متنقلا من حد العقل بالقوة بالفعل الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمدي ابدا

تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بدّ من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقايسة لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب فيسهل عليه سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ع ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الدنيا

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا فى اعظمية لكنها دقيقة وهى الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث بعلم تأويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التى هى جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما فى ذلك العالم المجرد التام وهو حاصل للانبياء ع وهم بعد فى جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انخلاعهم عن هذه الحيوة الدنيا فتأمل يا حبيبى فى هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة الى عالم الملكوت والا فما زلت متوجها الى ملابس عالم التقليد الجبلى فى مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيد من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شئ من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانت تاجر ورأس مالك حيوتك الدنيا وية وتجارتك هى اكتساب القنية العلمية وهى زادك فى سفرك الى معادك وفائدتك هى حيوتك الابدية ونعيمها بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق ولا ميل فيه واحسب حسابك بنفسك قبل ان توافى عمرك وقبل ان يحاسب عليك فى وقت لا يمكنك التدارك والتلافى والموازين موضوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهيه نار حامية **تتمة** واما القول فى ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال البدنية تأثيرا فى النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تأثير فى تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الآخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير فى التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التأثير فى اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وتهويتها وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصى والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق فى الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر فى ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى كفتى ميزانه وخفة مرتبته نور طاعته او ظلمة كفرانه ويحاسب كل احد من افراد الناس فى مدة حيوته لتفاوت اعمال اما حسنات او سيئات او مختلفات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان اولا فعلى الاول يكون من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثانى يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفى الوجود قسم آخر ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم فى شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او سيئ فكفوا كفتى ميزانهم وتخلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الرأس كل احد لم يخلص بقوة اليقين ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فانه مرهونة بعمله فهو بحسب منزلة الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها ونجاة النفس التى تتوفى من الجانبين بمنزلة ميزان ذى كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعنى الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففى يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب بين الجنبتين فالحكم لله العلى الكبير على كل احد فى ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات فى جانب اليمين وهو جانب المشرق وكفة السيئات فى جانب الشمال وهو جانب المغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح وبعد الحكم وقضى الامر تصير الكفتان فى حكم واحدة فى المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدى اهل الشمال تصير شمالية فافهم

فصل فى الاشارة الى طوائف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون فى المعرفة والتجرد لانهم لتمردهم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى فى حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شئ ولا من حسابك عليهم من شئ ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يتقيدوا بمواد الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا فى الارض ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرهم عن دين المعاصى وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعاً فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضاً يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الآخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضاً ثلثة اقوام منهم قوم صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة كفار فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ومنهم قوم هم في الحقيقة من اهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في الدنيا وعاشر مع الخلايق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الآخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون في مقام العذاب

فصل في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء الحركات الى غاياتها وبروز الحقايق من مكامن غيبها وحجب موادها واماكنها الى مجالي ظهورها انخرط كل ذي مبدء في سلك مبدئه ورجع كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا يملك احد شيئاً الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جسم منقبض مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقاً من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقاً بعد الفتق وكذا العناصر يصير الاربعة كلها عنصراً واحداً مظلماً لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امتاً وينقلب كل العنصريات ناراً واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى كلها بحراً مسجوراً واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا ناراً وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق والتحت وتزول الابعاد والاجسام وترتفع الحواجز والحوائل ويرتفع الحجب لاهل البرازخ وموقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى موقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخلصون من حبائل الاشباح والارواح يتوجهون الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى ما بقي فيها شيء اخر يندرج بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم وتبسط فلا ترى فيها عوجاً ولا امتاً وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها بقال بئر جهنام اي بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض علواً الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسي من حيث باطنه اذ كل امور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها كما يوزن بهما الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها وآخر ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وآله الحمد لله ملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله ويحسبها يكون ثقلها وخفتها فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم محبوطة ولذا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزناً وصرف سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه

وتوقعت الحفظة بأيديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من أفعال المكلفين وأقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه
وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في أعناقهم وأيديهم كما في قوله وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون فمنهم من أخذ كتابه بيمينه و
منهم من أخذه بشماله ومنهم من أخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس أولئك إلا
أئمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لأن كل نفس لها قوى
محركة وأخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا أو شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك
قوله إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة يحملون ذلك
العرش فيضعونه في تلك الأرض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن
يمين العرش والنار من الجانب الآخر وتأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء أخرى دون غيرهم
فيكون سبعة صفوف والروح الأعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الأنبياء ويوضع هنالك كما قال وأشرقت الأرض
بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم ويجتمع كل أمة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الأفراد والأنبياء
من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء والأولياء وقد غلبت في ذلك
اليوم الهيبة الإلهية وغلبت على قلوب أهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون إلا همسا ويرتفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى
كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يبقى أحد على أي مكان إلا سجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء أو رياء خر
على قفاه ويجد السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا لأنها سجدة تكليف كما ظن لأن دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لأنها سجدة ذاتية صدرت
عن فطرة من غير رياء وغرض وقد مر أن جانب الرحمة أرجح إذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومن شأن إمكانه الذاتي من غير انحراف عن سمت الحق ولا تغيير
في خلق الله الأصلي بسبيل الاستكمال فيه ويحضر بجهنم في العرصات على صورة بعير صيال وجيء يومئذ بجهنم يتذكر الإنسان وبينا هنالك أهل
الموقف لعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على ما بهم ويفزعون إلى الله ولولا أن حبسها الله برحمته لأحرقت
السموات والأرض ويؤتى بالموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بأحد طرفي التضاد فيقام بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار
في صورة كبش أملح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بأمر جبرئيل صاحب الحيوة ومحيي الأشباح بالأرواح بإذن الله
ليظهر حقيقة البقاء الأبدي بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي منادي الحق يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت وإن كانت
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى فليس في النار في ذلك الوقت إلا أهل النار الذين هم أهلها وذلك يوم الحسرة لأنه حسر
ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من أهلها من الدار فأما أهل الجنة إذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله
لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة أهداها الله سبحانه لقول النبي ص الموت تحفة المؤمن وأما أهل
النار وهم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
لعسى أن تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق أبواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على أهلها ويدخل بعضها على بعض
ليعظم انضغاطها على أهلها ويرجع أسفلها أعلاها وأعلاها أسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كانت تحتها
النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بهم علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين
اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وأن وقودها الناس والحجارة أي من جحد الانسانية الى جحد الجمادية ودخلة في وقودها وهي
نار يأكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وهي أرتد العظام رميما وهذه النار غير النار على الأفئدة فإن هذه قد تخمد وذلك
بالنوم الذي قد يقع لأهل العذاب فيخفف عنهم من الآلام التي هم فيها الكسه بحيث يشير إليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والآية تدل على
نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فإن النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على أجسا
مهم زدناهم سعيرا بانتقال العذاب إلى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو أشد من العذاب الحسي واعلم
أن في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض وأخذ الكتب ووضع الموازين والأعراف وأبواب الجنة وأبواب النار وأما العرض
فهو مثل عرض الجيش ليعرفوا أعمالهم في الموقف وهو جمع الخلائق لأن بحسب الأزمنة وتغاير الأمكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل
عليه عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاخيار عند عرض الجيش بزيهم
ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما قال تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام
كحال الاسارى والدواب فيهما واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن
السعيد لان كتابه نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس
الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له وانما المنافق
لكنه استعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال في حشره انه كان لا يؤمن بالله العظيم
ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في ناطقه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفعه صورة الاسلام كما
ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا
فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها
على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض
وهو ههنا معنوي وفي الاخرة له محسوسه والناس بعضهم سائر على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا
اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم
له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان
ودابة لقوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسال ويعذب هنا
وهو على متن جهنم عاقبة فيها والكلاليب التي فيه يمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تعالى وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقوى
الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق يمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان
ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله
عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما
هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب
باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانهم فهم ينظرون بعين الى الجنة
وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الايات وقد قيل
للاعراف واصحابه معنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل وان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية شبيه
حال قوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ودفعة حجابهم الذي كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة
كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم الدنيوية ممنوعون عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ومرتبة
نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور
المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تعالى
وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم
وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم
معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس
وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الوقف ولكونهم

مطلعين على أهل الجنة وأهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون في الدرجة السافلة من أهل الثواب وخامسها انهم هم
الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا العرفان
ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف
اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السفالة لا يحالة لا من ان يكونوا
من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين
الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر
والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على
كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا
لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين
في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية
عن الخليل ع والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا هيهنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفهم
من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق
الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب
الكليني عن ابي عبد الله ع انه جاء ابن الكوا الى علي ع وسئل عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال ع ونحن على
الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل
النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك اليوم ما ورد ودونوا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب
ما بلغ اليه طاقتنا وبناء الجهد با ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوع لامور الاخرة وهي بالحقيقة الصراط
والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث ائمتنا ع فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع وروي عن سيد العابدين علي بن الحسين ع انه قال نحن ابواب الله
ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سئلت
ابا عبد الله ع عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى
ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه نص قول امير المؤمنين ع وانت
الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تنصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب
النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية **فصل** في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للعقل
والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا فتور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب
ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على
مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع الماكل
والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق
وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار لاهلها هوان وانتقام واحزان وآلام وجوع وعطش
ومحن وعذاب وشدة لجلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار
وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية التي عن ائمتنا ع
انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الله الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت
ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة للاصول العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين
مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يحرق محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد
في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان استطعموا اطعموا من الزقوم وان يستغيثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم
اخسئوا ولا يتكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرجت منها ابونا آدم وزوجته لاجل
خطيئتهما هي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ الحدائق هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة
البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية وتلك للكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات
وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا
دثور ولا انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب فان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع للنفوس الادمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين
النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان لكل درجة من درجات
القوس الصعودية ازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة
وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان ... فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل
على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن
المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار نار محسوسة
ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم
مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وبحث هذا سر وقد علمت ان ليس للاخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة
فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والاخرة عقبى لدار الدنيا ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها
من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقائقها ودثائرها الجزئية وعلى ذلك يحمل
الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحديهما كما وقع في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض
الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما ورد ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب ماء
فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى
وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله
نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له
برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروى ايضا في الكافي
الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش
فقال ع لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر
اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم
وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار وسئل عن الضحاك وبرد
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهي المروي
عن ابن عباس قال لمجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي
في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة ادرك في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله
بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك
ما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انهما في بعض اودية الارض وذلك ما روي ايضا في حديث المعراج انه عليه السلام
قبل انتهائه الى بيت المقدس وادياً وجد بها بارده طيبة وسمع صوتاً فقال جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار
والجنة كلتيهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ما شيء توعدونه الا وقد رأيته في صلوتي هذه
لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من فوحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى
قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث كما رواه مسلم في كتابه وحكي عنهم
انه لما رأى جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول لم تعدني يا رب انك لا تعذبهم
وانا فيهم لم الاخرى حيث عداد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه صلى يوماً
الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رأيت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين من قبل هذا الجدار
فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء
كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا
مالكاً خازن النار وفتح له طريقاً من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل
على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهودياً اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقاً لقوله تعالى والبحر
المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها
ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحراً الا غازياً او معتمراً فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحراً ومنها ما اورده
الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قس ومن ورائه
بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبق ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط
بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تحته ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين
قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً
هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس
وقال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية تسيل اليه الانهار ويعني به البحر او قاموساً فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه
الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى ام من اسس بنيانه
على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من الجرف
ضرار وبقاع الجرف يقعه منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت
فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر
ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكي الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت
الرائحة المنتنة الفظيعة جداً فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير
ان يتعرض بذكر النار الا انا نوجهها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب مستصعبة في الحكم النار على ما ظهر **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم
الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات حقة كشفية
لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم يأتوا
البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى
وعالم آخر موجودات امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة دائرة زائلة ذات اوضاع
وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن
ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في جسمية السماء دخولا وضعياً بل بمعنى
معنوي كحلول المعنى في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان مرتبة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الحسي من الوهم والمتخيل الدنيا

لم ينكشف الاخرى وما لم يشهدهم بنا الظاهر لم يعم بناء الباطن واما ان يكون المراد منها احكم المظاهر الوفاقية والا نشأت النسبية للجنة
والنار الا ترى ان المراة مظهر الصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين
قبر الرسول صلعم ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود وصفة من اهل الجنة كمراة يشاهد المبصر
بها صورة من الصور المحسوسة التى تقابلها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول صلعم
الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث
يركبن بحر البحر انما المراد يكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما يروى من قول امير
المؤمنين ع مع اليهودى وتصديقه اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شىء آخر معنوى غير محسوس بهذه
الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها
طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر الحقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدها اعلم ان لكل مهية من المهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصولية حقيقة كلية
ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع دقائقه وخصوصياته على وجه
اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تعالى ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا
والاجسام الصقيلة وكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها
مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر
حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله ورحمته ومحجبة
اسم الجبار المنتقم القهار ولها مثالية كلية هى طبقات سبعة تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين فان بعده قدم الجبار وهى لاهل
النار وقدم صدق عند ربك رحمة لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين
ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل واحد من الناس معذب لعذاب الجسمانى ونفسه وهواه لعذاب الروحانى ولها مظاهر ومجالى حسية فى هذا العالم
كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره لكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه **فصل** فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار
اليها فى القران بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة
لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان
الباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى
ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات والاقتناء الخيرات والانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها
فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة
مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون للصفات
السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب
الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وهى التى ستصير نيرانات محرقة وهيئات معذبة
للنفوس فى الاخرة وهى ايضا اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد
الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقية الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها
واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع اخر فعين غلق ابواب احديهما
عين فتح ابواب الاخرى الا الباب الثامن هو الباب الثامن فانه مغلوق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان
والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وليس للنار دخول وتصرف فى القلوب والافئدة وانما لضربها الاطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب

على الكفار

على الكمال فما ذكره الله من ابواب الا السبعة التي يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفي الحديث الترائك يا كل محل الايمان وهو باب الجنة سعة الدنيا والاخرة لدى الصفات الشفاء فيه يدخل في القلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب هي النار التي تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر في الجنان من المنازل والدرجات والرواشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهي باعتبار الاضافة الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب والسد واما خوخات النار فهي شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هي شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه في الاخرة ومن عمل من شر فهو يراه وقد يعفى عنه **تبصرة وتذكرة** اعلم ان باطن الانسان في الدنيا هو ظاهره في الاخرة وما دام الانسان في هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا حجاب ولا بد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شيء من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتي تنفتح الى الجنة ما هي الا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها في الاخرة وقد علمت ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصورا ويدا روحانية ورجلا كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع ايات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روايح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهي المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهي مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهي مع مدركاتها امور مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاليم وتؤدي الانسان الى الهاوية وتحرق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى ويحركها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فتصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه في الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وما لها كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى فظهر ان كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصي ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه وانخرط منه مرآة مصقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره اية من ايات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معاني معقولة كلية ويفهم منه اسرارا الهية يقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن في مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع ايات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى ان ليس لهم درجة قوية نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقي السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلا جرم حالهم في الاخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد صح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ومنها ابواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التي لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتي لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما في اصل الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراعيهم مطهرة عن رجس الهوى منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب اولي الالباب قد وقع لها التبديل الاخروي والتحويل الالهي الذي به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر والفؤاد التي لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت بجرم ما كانت فيه من الظلم والجور فناسبت لان يكون مداخل وابوابا للدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التي يصل اليها من هو من اهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من العذاب ويبصرون حورها وزمهريرها ونيرانها ولهيبها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقي في عمى حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل الجنة في الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار في النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما سيأتي عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله في حديث القدسي اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن وجحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معه اليوم كانت متصلة بها وان كان هو في حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه او جحيمه ومن الناس من يستصحبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصحبه وقد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله في خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمي فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون الى الله **فصل** في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة الاخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم وحس في ذلك العالم والانسان اذا مات وخرج عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التي يراها ويكون عليها الانسان في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة انما يكون بالشدة والضعف في الكمال والنقص اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال وفي عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروي ليس غير عين الخيال بخلاف الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق هو اللسان ولا يمكن ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس في الجميع فان قلت باصرة العين ولامستها في موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية ولامسة العين في القرنية واما حواس الاخرة فجميعها في موضع واحد غير متغايرة في الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل او الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الخامس والستين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم وهي اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت قيامته وهي القيامة الجزئية واذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشأة الاخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأة بعد نشأة فيختلف عليه اطوار النشآت الى ان يولد يوم القيامة فلهذا قيل في الميت اذا مات فقد قامت قيامته اي ابتدأ فيه ظهور النشأة الاخرة في البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة فتنشأ نشأة من الارض بمن كون في البرزخ تسوية وتعديلا على غير مثال يسوي ما يبقى للدار الاخرة وقال في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر في الانسان عين التجلي الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والاخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر وهو عين كل شيء وفي الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلق جديد في كل آن الذي هم فيه في لبس وفي الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا ويكون التجلي الالهي دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الاخرة كما يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الالهي يصبغ بها اصطباغا فذلك هو انقضاء الالهي الجمال الغير المتناهي في الاخرة ظاهره في الدنيا باطن فحكم الجمال

مستعقب للانسان في الآخرة انتهى واعلم انه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء ولغيرهم من الكهنة والمجانين والمبرسمين
فمن قويت قوة خياله او ضعفت قوة حسه ان يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر
ويزعم ان ما راه موجود في الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيامة يراه بعين الخيال هيهنا من المنامات وغيرها العدم بقائها ودوام
الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها هيهنا لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطنها ووجودها فاذا الموت يرتفع الحجاب بالكلية
فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها ولا عينها فالاجساد في الآخرة وفي عالم الخيال
عين الارواح وهذا معنى تجسد المعاني وتجسد الارواح وهي لا تكون الا في ذلك العالم واما في هذا العالم فالارواح تتعلق بهذه الاجساد
لا انها تتجسد وكذا الاجساد في الآخرة تتروحن وفي الدنيا لا تكون كذلك قال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد
الارواح في صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها او هو ذلك في عين الرائي كرؤية السماء او هل
الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعني النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة
اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو نوحوا في نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم بل
اشكالهم وصورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لماذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكري وقد نبهنا ان كل صورة تحدث في
العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل النفخ منه في الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة في الارواح اذا قتلت ان كانت حيوانا
او قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما تنتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما تدرك كما يدرك كل ميت
من الحيوان انسانا وغير انسان فمن فهم هذا ايضا اذا وقفت على علمه هذا علمت صور الارواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى وقال في الباب الحادي
والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدرك الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله
فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا بالعين كما ترى المعاني بعين البصيرة فان الله اذا قلل الكثير او كثر القليل فما يراه الا
بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر الخيالي كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم وقال يرونهم مثليهم رأي
العين وما كانوا مثليهم في الحس ولو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذبا ولكان الذي يريه غير صادق فيما اراه اياه وان كان الله
اراك ذلك واكثر بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا والكثرة والقلة في الكثير حقا لانه حق في الخيال وليس بحق في الحس قال وهكذا
كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا يعقل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على
ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دفعوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل
انه دحية الكلبي فقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبي ادركناه بالعين الحسي فلم يخرجوا ولا اعطوا الامر الالهي حقه
فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم في صورة اعرابي مجهول عندهم
حين جاء يعلم الناس دينهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا
جبرئيل ثم قال وملك الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس وليس الانسان ان تمكن في هذا الطريق في العلوم الضرورية وان لم
يتمكن انزل بعض الامور غير منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل امان لعين الامور اذا راها واي عين يعلم ما هي واعلم العين التي راها
من نفسه فاكرم على اهل الله هذا او كثير من اهل الله من لا يحصل بالله لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه راه في حال نومه ما قال انه خيال وكم
كان يرى في حال اليقظة مثل هذا او يقول انه راى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند
الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم تموج هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة
سلطانها الا الله ثم اهله من نبي او ولي والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولي الالباب واهل الاعتبار
اذ قال هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون حسا لا يتصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوي وحمل معنوي
بفتح الله في ذلك الرحم المعاني في اي صورة ما شاء ركبها فترى الاسلام قبة والقران سمنا وعسلا والقيد ثباتا في الدين والدين قميصا
سابغا والعلم لبنا وقال في هذا الباب ايضا واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في امر ما الا والحق
يكونه في هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء فيها فتشبه العبد في هذه الحضرة من تشبيه الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء
الحق في الدنيا فيقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس واما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال لما

ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يكون عين مشية كل شيء اذا اشتهاه فالحق
في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهويته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما
هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فما للحق شان الا وافية العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك الشيء في الآخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما ولنا حلول الله همما ضالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع
الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية معا تصوره وبدنه
من الصور بين لها عالم عظيم نفسا اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها
فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما في افعال الحيوانات منا في هذا العالم حيث ما نتخيل شيئا ملائما كالحركة او الكتابة او لا منفعلة ثم اشتهينا
ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل ادركناها موجودة واوجدناها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شيء واحد واما
دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دارا روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم فكانها هي هذا العالم انسا قال الى الآخرة بيوت
القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يبعده ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته ومرغوباته عقارب وحيات وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق بحيث ان الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني واحرقت اراده
في ارادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقد مر سابقا ان مشية
العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام
قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذاته عن مرارة المعاصي وما انحرفت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله لا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية دونها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شيء بل راى في كل شيء وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو منبع كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مشتهيها
مريدا لكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فسد عليه عالم الوجود كما هو وبل
لو فسد عليه العالم وما اقتضته حكمة الكون ونظام الوجود فينفطم مستقيم العالم وخراب السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا
عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا يلهيه شواغل البدن عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه لانه اتبع ما اسخط الله وكره رضوانه كمن ابتغى سخطا من الله وحيث اتبع الهوى
او فتنة الهوى الى انها وية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد المماليك لانه عبد
الهوى وخادم الشهوة وملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومقر حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة اصابة
ومن اتبع الهوى جر

منشأؤها ومستند كونها موجودة في الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاهل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسألة فانها دقيقة غامضة قل من العلماء من كاشف حقيقة الجحيم وقد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها بالتاييد ومما يؤيد ما ذكرناه ان جهنم ليست بذاتها حقيقة متاصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء وان غضبه عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تكون دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا ينفع الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله النار دواء في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلي به واي داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود في الدنيا وقاية من عذاب الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب حالة وجود حقيقي بل منشأؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي بحسبه فيكون في المرض بحيث يرجع الى الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل من مزاج الى مزاج واخذ تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار الملائم صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذبا في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر آخر فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لاجل الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فمع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرء من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صاحبا عن الاشرار واللئام

فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسألة عويصة وهي خلافية بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملأها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق له عن ذلك عائق ويقسره قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تعمر الارض والسماء ولم ينشأ الآخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها الحق مشتاقة الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقائه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض فيعذب مدة حتى يبرء من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية وذا الملائم الموعد بالحصول لها ويحصل له فطرة اخرى هي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعند الحكماء اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجربزتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث الرباني اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب فيتنعم بها اهل الدولة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات.

في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدرة اللاحق الحكم بوجود السعداء والأشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً بعيداً كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ الأعرابي في الفتوحات يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله وأهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضاً عن بعض أهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها أهلاً يملأها قال القيصري في شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً وليس ذلك المقدار ايضاً الا لأجل ايصالهم الى كمالاتهم المقدرة لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال دالة على انقطاع العذاب عن أهل النار ربما ينافي ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار دائماً وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت وقال في الفتوحات المكية من الأحوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان انهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة مستصحبة اقول وهذه عبارة دائمة وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخلة في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من أهل السعادة فهو ايضاً على فطرته قرباً وعلى سلوكه الحق سعياً واعماناً وهرولة وان كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو من الدواب فانها لا يفقه شيئاً الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده عمارة الدنيا وعمارة الابدان وما له في الآخرة من خلاق فلم المشتغل برابع الدواب والسباع يحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الحاجبة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليماً لا يحرمه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطرة وبرواله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر اصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتفاوم بين المتضادين لا يدوم ولا اكثري كما حقق في مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني الانساني لا يقبل الفنا فاما ان يزول الهيئات الرديئة ويزول آثامها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنان لو لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فيتقلب في فطرة اخرى ويخلص من الالم العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب الذي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الأصلية فيصير من اهل الكبر المتباينين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا يبلغ ذلك كونه حياً بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله تعالى في حقه لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للخالدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله ص ولم يبق في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ونحوه واستعمالها في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضاً ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي

والنار

واثبات ذلك مشكل والاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لانه فان المخلوق الذي غايته وجوده ان يدخل في جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الرباني لابد ان يكون جهنم وذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغاية كمال لذات الموجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذابا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقالت في الفتوحات فعمرنا الداران اي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالي ونحن عبيده مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه ولا يضره الخالق اصلا وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يشتد العذاب عليهم وجاء في الحديث وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الاخرة **نقل فيه تأكيد** قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذي اجراهم على ان يعبدوه في الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من نسبة التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق في الدار الآخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي دعا هؤلاء الذين صفتهم هذا وانهم مقهورون تحت قهر تجليه يرقون تضرعوا الى الله في المراحم وتعلقوا له في حقهم وسألوه ان يدخلهم في رحمته اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فيجعل لهم فيها نعيما لهم اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة الامتنانية من الجناب الالهي من التقييد وهو القائل ان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ارحم حديث يوم عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها فعم الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها ومن غير اهلها لذلك الغضب الالهي الذي لم يغضب مثله قبله ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على جميع ويكفي من الشارع التعريف بقوله اما اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها وعمارها مالك وحزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي على وجه العموم واضاف الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادي لو ان اولكم و اخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك في ملكي شيئا الحديث ولا يشك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وقد سئل الله ان لا يؤلمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند وجود الالم الحسي بالوجع او الالم النفسي بمخالفة الغرض اذا سمع من الشدى وقد اخذت المسئلة حقها والاحوال التي ترد على قلوب الرجال لا تحصى وقد اعطيناك منها في هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي والقول الرباني والكلمة الوجودية نازل من الحق احدي غير متفرق تفرقا حادثا الى الكرسي ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة الى عالم الاخرة وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى جانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب
اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها
انما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها وقد سبق بيان انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية
الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المحلاة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتنعمت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انقلبت عن هذه الحيوة الطبيعية
وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الالام بالحقيقة وحسراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا
نارا عليهم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك منصوبة بصورها
المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم يحرق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة
والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله وظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحد
اذا انقسمتا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بالقدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا
جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع
والستين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لانه الثاني
بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل
قدم في مكان غير المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستندان الا من الاصل الذي
ظهر تامه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا
والا ما كان بدو ولا نهاية فكان سفر الامر النازل بينهن والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا
من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان
توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الرفه
من كونه مخدوما حاصلا لجميع اغراضه في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل
الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل يبقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا
حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر بينهما ليس له رفاهية
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي هي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي يخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين
قال وهم على طبقات بقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب في دار النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة و
اخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا اتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار
ويبقى اهل هذه الدار الاخرى فيها فتغلق الابواب وتطبق النار ويقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما راوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار ويتضرر بالخروج
منها كما نحن فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون
العذاب فتزول الالام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا لان المال استعذابه لمن قام به لكن يستحلي الجرب من يحكه ثم ينال فافهم نعيم كل دار
تستعذب ان شاء الله الا ترى صدق ما قلناه ان النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى
تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب
مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا ابالي والاخرى للجنة ولا ابالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما
يتوهم من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الاخذ بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذه كلها من المبالاة والاهتمام بالمؤاخذ
وفي ... اهل ... اهل الشقاء واعد لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم ... احكام

ومواطن عرفها اهلها ولو يتعدد بكل حكم موطنه فبالله من اغنى وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولا اسماء وقع في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتادب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب فهي للجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل والمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي خلد فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه آخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن الذات الحقيقية ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا بالعدم وجدانه ما آمن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرمي انفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا سمر في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى باجر خسيس اولا ثم اذا وقع فيه وابتلي وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ومقتضى سبقت رحمتي غضبي **فصل** في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم من نتائج الدنيا واصلها ومادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المولمة والاعدام والنقايص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معدنة الا ان صورها الحصولية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال ففيه غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون ادراكه للشيء امر مضاف حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشر فافهم هذا فانه دقيق عامض وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو او اتصال او غير ذلك من النقصانات اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الآخرة هي صورة الآلام التي اعدام ونقايص حاصلة للنفس والنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدركها النفس في النقايص والاعدام الموصوفة بها التي من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلها فيكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام

ما فيها الى الذين يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدام
بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل وتشتاق
وذهلت عنها من عدم ادراكها لانصرافها وتوجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيامة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فيرى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الاشياء
غيرها وانفصل ما هاهنا لبس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وذوات الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات
يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار
واختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين واما
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهيبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون وتحدث فيها الالام بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله متنعمون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب هيهنا عين الالم ولا معرفة لمن يدعي طريقتنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فنقول ان جهنم مخلوقة من القهر
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يمكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فيزول الحق اليها رحمته التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن عجيب ما روينا ان رسول الله صلعم كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال صلعم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلعم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سمعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه انتهى كلامه قدّس سره تلك كرة كشفية لما علمت ان الجنة فوق السماء

السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك

وعلمت ان نشو الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية وانوار

الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة

الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اوفق واتم صلوحا واشد

تقوية للجوهر الباقية فكما تعرف اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات وهذه

الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في

فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من اهل الجنان علم ان النار واين الجنة وان نضج فواكه الجنة بسببها حرارة النار والتي تحت مقعر

ارض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما الانضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت

القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت هنا مع حيوانات

الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك علوا كما

تفعل بالاشياء ههنا سفلا وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والاثر فارض الجنة مسك كما ورد في الخبر

وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة

الطبيعية لا من عفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوى النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى

وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصى عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لصححناه على

وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الاخرة

وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم

واشعة الكواكب سببه ان الانسان انما يتكون وينمو وينمو خلقته ويكمل طبيعته بما يستحيل الى انقلاب يطرء على مادته لا يمكن ذلك الا

بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا

قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احديهما عن

الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات العنصرية والاسطقسية

تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتناء والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة اذا

انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة

في الارض فما لم يتضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم يتقبل صورة نباتية وكذا القياس في انتقالات النطفة

في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الرياضات لو اتعقت في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشاها

الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب واضوائها فانكشف

ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها يتم نعيمها غذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل

بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها كما مر غير مرة **فصل** في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت

ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس

بصورة ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنقمة ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس

الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست موضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من

انواع العقوبات والآلام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة

كمالية له واذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدثت ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرءت عليه صفة مضادة للتي كان عليها

بقيت الاولى مع الثانية ليكون آفة وضررا له كما للجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الآخر الذي كان ملائما لها

فيتضرر بالآخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فتدرك الاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية ثم الثانية

الصادرة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فتأمل وليس كل من دخل دار العذاب في العقوبة معذبا معاقبا
بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس
التي كانت تحكم عليها وتقهرها بامر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه بحسب من جهة ما ينتقل
اليها الملذ كانت من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والاخرة لاحظ لها في
الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة
الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان
يردها الى الطريق حرمت عليه جمحت واحدثت يمينا وشمالا لا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل
ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا
معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هي كمالات ومتممات لها بها تسبح الله وتقدس وليست مما يقصد
في اصالها المخالفة لله ولا في تاتيها المعصية انها كالشريعة وانما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح
لله وتقديس كما علم سابقا لكنها انفرادها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا
المقام وتجد محل الآلام ثم تعلم ان محل الآلام كالممتزج من الطرفين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ
الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدركة الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع
العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن
الطريق المراد المشي عليه الا ترى لحد الشرعية في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انها محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بالم القتل
وقطع اليد وضرب الظهر فهي من حيث بالجسم وقيام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك
للمعقولات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف وهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله وليست
هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيدا وهي مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية جموح
فالمطيعة تسرح يوم الاخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها
الا النعيم الدائم وفي جهنم مثل ما هي الجنة عليه من كونها مسبحة لله بحمده مطيعة دائما لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا
فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه في نفسه بالالم وليس كما توهم انما هو المتالم المتاذي بما يحل اليه حاسة الحادث من مرض
ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو حي والحس عنده موجود والجرح الذي يتالم به يقظة حاصل في العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للالم
قد صرفت وجهه عن عالم الشهادة الى عالم الروح فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به
الاوجاع والآلام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيها تالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم
فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخرة فتنبه لما قلناه ونضرها نوردها **فصل** في الاشارة الى الزبانية و
عددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان لله سبحانه
ملائكة عمالة مادة في الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا تعلق لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله و
السابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك التوالي وهي مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي
ظاهرها الدنيا وطغيانها وباطنها الجحيم وطغيانها وانما اوتيت بلفظ التاء الدالة على التانيث بالتعقيب الوجودي لان كل منها بعث
جوهر قدسي من المفارقات السابقة في الوجود على المسببات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي في
العالم الصغير الانساني وفيه موضح لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي
بجميعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا يحصى بعضها تحت ضبطه بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير
الانساني تسعة عشر قوى هي روس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والسائبة اثنتا
عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة فسبعة منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنتان للتحريك
احديهما للشهوة مبدأ الجذب للملائمات والاخرى للعصبية مبدأ الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلاثة منها

الامور

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد وآ بعضها الفروع والسدنة الغاذية وافعالها في الجذب والامساك والهضم والدفع فتلك من هذه التسعة عشر مدخلاً في اثارة نار الجحيم التي هي اشد من نيران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فظاهرة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان ما دام كونه محبوساً في الدنيا بهذه الحبائل الداخلية والخارجية التي باطنها ملوث بنار الجحيم مسجوناً بسجن الطبيعة مقبوضاً اسيراً في ايدي المدبرات العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذباً بعذاب الجحيم محترق بنار الجحيم مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حراً غير ماسور باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من البطن الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا ايضاً مسجوناً محاطاً بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا يأكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة ويؤديه المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيعذب بها كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستوياً على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدم العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات بالمنكرات ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق انصرف الى الوجود الخاص بتوسط العلم الخاص به ثم الارادة ثم بالقدرة الحركية ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عوداً الى الفطرة الاصلية ورجوعاً الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكوس للترتيب الاول حتى يحق فان السالك الى الله يقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي عنه اولاً الفعل وهو بسبب التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان تنتفي عنه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا بارادة الله ورسوله بل استهلكت ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة لا يحب الا ما صادفه منه على وفق قضائه وقدره على الخير والشر والنفع والضر فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه رأى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام ورأى رحمة الله وسعت كل شيء ورأى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى يده فما لكل اذ لا يرى الا الحسن المطلق والجمال المطلق متجلياً عليه في كل شيء فيكون مبتهجاً به ملتذاً به واصباً فان من رأى صورة جمال العالم مكشوفة له حاضرة عنده صفوة اعليا على الحسن بنيت بحجر حسن ونظام محكم للعلم بالله وصفاته واسمائه وافعاله على الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بنور الحق الى الاشياء فيستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء كساير الناس بنور الحس او بنور الفكر المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطأ فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السموات وما بينها فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي منور بهذا الوجه يسمى جنة الوصول لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب رباً سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه

[illegible]

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم الجزئية بعلم شيئا الفصل نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه
وهو مقام التسليم كما قال تعالى ويسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم تعد ذلك لابد
ان يفنى في وجوده الذي به كان يوجد من قبل فيضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا
مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية
واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم
لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين
ما يشتهون فيقع في سخط الله وبار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه
ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويسلم نفسه الى المهالك ولهذا يسمى خازن النار بالمالك
فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية
والعلم الذاتي اللدني والوجود الخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا عما يشاء وجهلا كليا
وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم **فصل** في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كأنه رؤوس الشياطين والطلع عبارة
عن مبدء وجود الاثمار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه هيهنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق
الرديئة وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة
الصفات الغالبة في النفس اخلاقا صورا وجوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي
الاهوية المغوية والاماني الردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويملى بها بواطنهم ويتكون منها
نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملئون بطونهم
اي نفوسهم من الشهوات المذمومة بمواد الامراض النفسانية الباعثة لصنوف من العذاب انواع من المحن والآلام في الآخرة كما ادى نهمة
من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا اكملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة محملة لثمرات العلوم
الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها العلوم الثابتة وفروعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا
من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها لقوتها العملية القوية
على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور
ويخترع فيها بقوة الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست
موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات
العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيمة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس وكون الباطن مكشوفا
ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة
في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة
كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات وتسوا على
الحسيات فالانسان السعيد كلما تشتهيه في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سببا لتخيله وتخيله سببا لتمثل الصورة بين يديه و
حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد
الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم والتضايق الواجب
في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبتها لذة

عن لذة اخرى واللذائذ لا يعوق فى اللذائذ ههنا لاعتباره فى المادة وامتزاجه بغيره وكذا الفياس فى حال الالام والمولم فى الدنيا بالنسبة الى حاليهما فى الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا تزاحم ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجرى فيها براهين امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض اخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة وقد روى من طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها فى دار على بن ابيطالب وليس مؤمن الا وفى داره غصن من اغصانها وذلك قوله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فنا وبيان ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة وما لا يستقل بادراكه العقول على طريقة الفكر البحثى انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء ص ونور ولاية المندرج فى رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل اوصيائه فى نفوس القابلين للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار والمعارف الحقيقية انما نشأت ونشرت فى قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بذر ولايته وبخم هدايته كما افصح عنه قول النبى ص انا مدينة العلم وعلى بابها ونسبة ذاته المقدسة بالقياس الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابى البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبى ص انه قال يا على انا وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق فى الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلى والحلل الذين فيها زينة لاهلها فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت فى ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هى عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التى فى ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التى هى زينة وغذاء ولباس للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فحملها لابد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهى ايضا غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى

فصل

فى كيفية تجدد الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة فى تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة الى صورة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من عالم الطبيعة وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها لانها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لابد فى تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متبائنة كائنة فاسدة فيكون الحكم فى اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهى بما اودعه من القوة المحركة فى الجرم الاقصى المحاذية اياه على حركاته والكواكب الثابتة فى سباحة الدراري السبعة المطموسة كلها الانوار يوم الآخرة فهى كواكب لكنها ليست بثواقب ولا مضيئة ولها تاثيرات فى خلق اهل النار يفنون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومساوى افعالهم واعتقاداتهم ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها بعد استيفاء مدة العذاب فى انقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا يشبه حال اهل الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوته مشوبة بالموت وسبب ذلك انه بقى فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يتيسر لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلا جرم لم يخرجوا من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير وتبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال واما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب لان اعمالهم من لغوب لا حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هى كخطرات الاوهام ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا لغوب يعتريها الا ان السموات وحركاتها مطوية فى حقهم لانهم من اصحاب اليمين ولهم مقام فيه يكون طى الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضى والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحصر فى حده جميع ما تسعه السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات لا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور ادراكية وجودها العينى عين محسوسيتها وكل ما فيها نفس الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع فى عالم الجنان التجددات فى تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشئونات الهية كما كل يوم هو فى شان وقد ثبت ان اصل التغيرات فى الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان منشأ النفوس فيها الاكوان

الثانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا بد للآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في

الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك

اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حضور الخاطرات

الدار الاخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس

وليس ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد الا في كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله

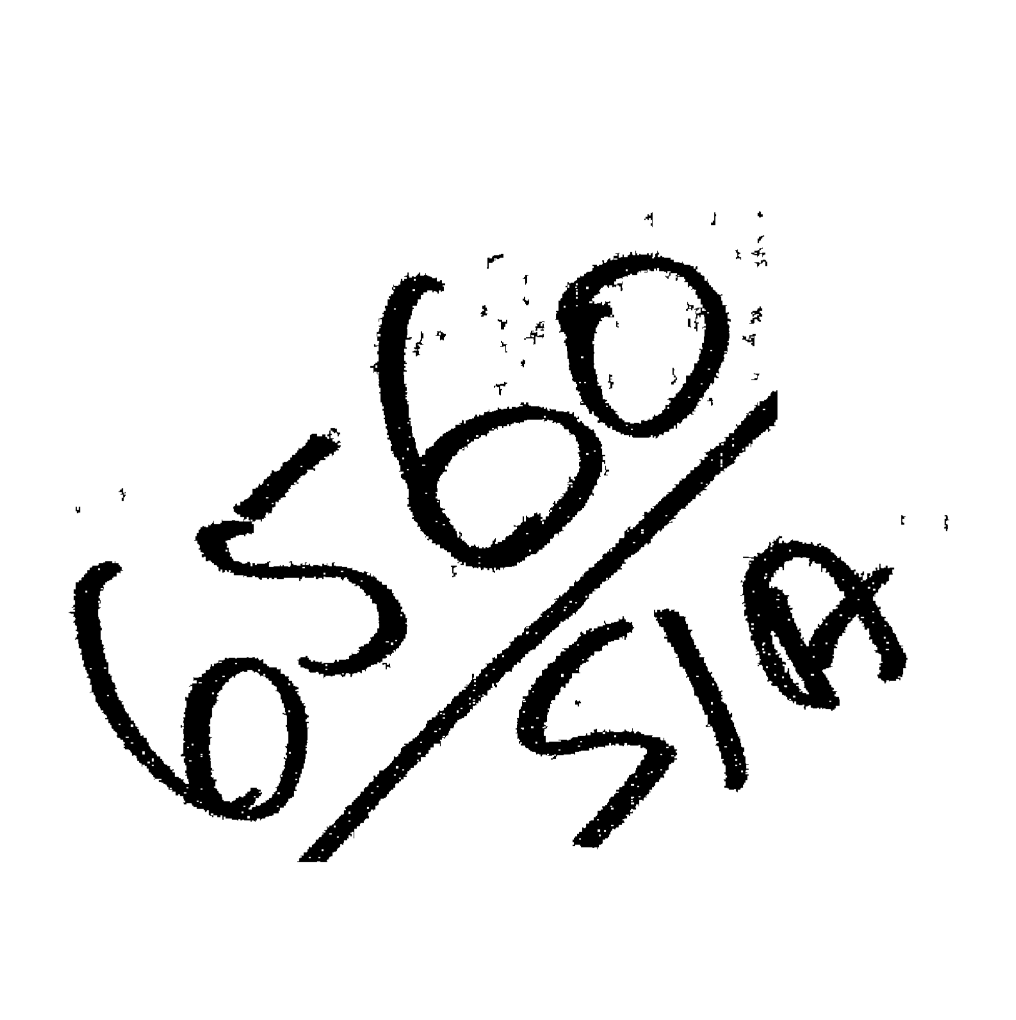
في صنع الخيال وما يجد النفس بل توجد باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك

الجسمية الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها واحوالها وصفاتها

في طرفة عين هان عليه التصديق

[illegible]

١٢٨٢


6560
SIA